ANTROPOLOGÍA

Antropología de Argelia

Pierre Bourdieu

Editorial universitaria
Ramón Areces

PIERRE BOURDIEU
Director de Estudios de la Escuela de Práctica de Altos Estudios de París

ANTROPOLOGÍA DE ARGELIA

Prólogo, estudio preliminar y revisión de la traducción
de Elena Hernández Corrochano

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Editorial universitaria
Ramón Areces

Reservados todos los derechos.
Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.

Título original: *Sociologie de l'Algérie*

© EDITORIAL CENTRO DE ESTUDIOS RAMÓN ARECES, S.A.
Tomás Bretón, 21 - 28045 Madrid
Teléfono: 915.398.659
Fax: 914.681.952
Correo: cerasa@cerasa.es
Web: www.cerasa.es

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
6, avenue Reille
75014 Paris (Francia)

ISBN-13: 978-84-8004-788-3
Depósito legal: M-25601-2007

Impreso por: Campillo Nevado, S.A.
Antonio González Porras, 35-37
28019 MADRID

Impreso en España/ *Printed in Spain*

Índice

PRÓLOGO 9

ESTUDIO PRELIMINAR 11

1. El autor y su obra 11
2. Argelia, el territorio y su historia 14
   2.1. Argelia, situación geográfica y grupos etnolingüísticos 14
   2.2. Resumen histórico 16
3. Algunas consideraciones sobre la identidad tribal y el parentesco 40
4. Recomendaciones bibliográficas y bibliografía utilizada 46

INTRODUCCIÓN 51

Capítulo 1. LOS KABILEÑOS 55

1. Las estructuras sociales 56
   1.1. La organización doméstica 57
   1.2. La familia, modelo estructural 63
2. La democracia social 65

Capítulo 2. LOS CHAOUIA 69
1. La organización doméstica 70
2. Las estructuras sociales 74

Capítulo 3. LOS MOZABITAS 79
1. El desafío del desierto 79
2. Estructura social y gobierno urbano 81
3. Puritanismo y capitalismo 86
4. La permanencia por el cambio 90

Capítulo 4. LOS ARABÓFONOS 93
1. Los ciudadanos 95
2. Los nómadas y seminómadas 100
3. Los nuevos sedentarios 103
3.1. Equilibrio económico y relaciones sociales 103
3.2. Estructuras sociales 113

Capítulo 5. EL FONDO COMÚN 119
1. Interpenetración y diferenciación 119
2. Economía y visión del mundo 126
3. El Islam y la sociedad del norte de África 130

Capítulo 6. LA ALIENACIÓN 141
1. El sistema colonial 142
2. La sociedad colonial 146
3. La desculturación 149
4. La estructura de las relaciones de clase 154

BIBLIOGRAFÍA 157

Prólogo

En 1997, después de mi último viaje a Marruecos con motivo de mi tesis doctoral, me becaron para ir a Francia. La mayoría del tiempo que pasé en París lo dediqué a estar en la biblioteca del Instituto del Mundo Árabe, haciendo un vaciado bibliográfico de aquella literatura que para mi investigación entendía como necesaria.

Entre todos los libros y artículos que llegaron a mis manos, uno de ellos fue *Sociologie de l'Algérie*, de Pierre Bourdieu, que ahora –las vueltas que da la vida– me atrevo a presentar. Digo, "me atrevo a presentar", pues para mí no sé si significa un reto o un atrevimiento imperdonable hacer un estudio preliminar a la obra de este insigne autor, que no necesita ninguna presentación para aquellos –seguro que muchos– que le conocen.

No me cuesta decir que cuando por primera vez vi esta etnografía, que se ha traducido en español por *Antropología de Argelia*, me asusté. Ya había leído otros libros de Pierre Bourdieu en español que me resultaron de lectura compleja, así que leerlo en francés se me hacía todo un mundo. No obstante, cuando empecé este extraordinario texto, tengo que reconocer que no podía dejarlo. No sé si es porque era el primer libro que el autor escribió sobre un tema que desde luego le apasionaba, o porque esa misma pasión se palpa en cada línea y en cada capítulo, el texto "me enganchó".

En los diferentes capítulos de *Antropología de Argelia* el autor no sólo nos muestra su capacidad de obtener una información veraz, a través del discurso local y de su propia *observación participante* –como demuestra el hecho de utilizar los términos indígenas del parentesco, o la descripción de las áreas geográficas y de las poblaciones que visita–, sino que fácilmente nos permite visualizar, a pesar de su complejidad, las formas de vida de unas gentes tan cercanas y a la vez tan lejanas para los occidentales. No es de extrañar que el propio autor dijera que este texto estaba escrito para una izquierda francesa que desconocía la realidad de sus colonias, y que por este motivo se alejaba de todo exotismo.

En cada capítulo de este libro descubrimos que detrás de cualquier rasgo de semejanza de las poblaciones por él estudiadas, se esconden variadas expresiones de la organización social. Expresiones entre las que destacaría, desde una perspectiva muy personal, el estudio de la organización doméstica de la Kabilia y el análisis de las democracias gentilicias, o la descripción de las comunidades de las tierras del Mzab, cuyos habitantes han sabido compaginar la disciplina ortodoxa de los "*jhariyies*" con las "prácticas capitalistas". Todo esto sin dejar de reconocer que el libro en su conjunto es una de las mejores descripciones etnográficas que he leído del área del Magreb.

Para finalizar, quiero señalar cómo este texto –que espero que tenga el mismo efecto en los lectores que el que tuvo en mí, y que por lo tanto "les enganche" a los estudios sobre el "*mundo islámico*"–, se podría entender como la primera parte de una trilogía que continuaría con *Esquisse d'une théorie de la practique, précédé de trois études d' etnologie Kabyle* y *El sentido práctico*, los cuales también me permito el lujo de recomendar.

Elena Hernández Corrochano
Madrid, 30 de marzo de 2007

Estudio preliminar

Este estudio preliminar, que sigue los textos de autores tan reconocidos como Albert Hourani, Dale E. Eickelman, Jack Goody, Ernest Gellner, Lacoste-Dujardin, o el propio Pierre Bourdieu, extracta todo aquello que he creído fundamental para entender, no sólo la trayectoria del controvertido autor de *Antropología de Argelia*, sino también la historia económica, política y social de este país desde el siglo X, hasta los comienzos de la guerra de la independencia de Francia –momento en que Bourdieu llevó a cabo su trabajo de campo para esta monografía–.

En este sentido, esta presentación propone en el primer apartado acercarse a la figura de Pierre Bourdieu, utilizando a veces los comentarios que el propio autor hace de su persona y su trabajo en su libro *"Autoanálisis de un sociólogo"*[1]. A continuación, y en los siguientes apartados, pretendo contextualizar en la medida de lo posible algunos de los temas tratados por él en *Antropología de Argelia*, otorgando al lector claves etnohistóricas y herramientas conceptuales que le permitan tener una visión genérica del contexto donde desarrolló su trabajo de campo y su investigación. No obstante, y con el fin de evitar en la medida de lo posible que esta presentación pueda generar una interpretación reduccionista del mundo arabo-musulmán, al final del estudio haré algunas recomendaciones bibliográficas útiles al lector interesado en seguir profundizado en los temas aquí tratados.

1. EL AUTOR Y SU OBRA

En 1958 Pierre Bourdieu publica su segundo libro, *Sociologie de l'Algérie*[2]. Esta maravillosa etnografía, que en español se ha traducido por

[1] BOURDIEU, P. 2006. *Autoanálisis de un sociólogo*, Madrid. Anagrama.

[2] La primera publicación de 1958 fue revisada por Bourdieu en su tercera edición. El texto que presentamos, es fruto de la octava edición de *Sociologie de l'Algérie* publicada en Francia en 2001.

Antropología de Argelia, fue en concreto escrita, según el propio autor, para dar una visión real y completa de la complejidad de este país y de sus pobladores a la izquierda francesa del momento. No obstante, y a pesar de ello –o, seguramente por ello–, esta monografía sigue teniendo para mí una indiscutible vigencia, al mostrar con gran claridad lo equívocos que son los discursos generalistas que se hacen de la "cultura arabo-musulmana".

El lector que se acerque a este texto, ya sea estudioso del área mediterránea o lego en la materia, descubrirá en sus líneas no sólo la diversidad de grupos de población y de las formas de hacer que *se esconden* detrás de un país del otro lado del Mediterráneo, sino también la raíz del pensamiento científico de un investigador que trasformó la sociología en la última mitad del siglo XX. En este sentido, y a través de esta monografía, Pierre Bourdieu comenzó ya a revindicar la importancia en la sociología de "lo cualitativo" –en este caso, para el estudio de las organizaciones *fundadas* en el parentesco–, así como la reflexión sobre la dinámica y variabilidad de los comportamientos humanos. Una monografía que es muy descriptiva, pero también profundamente analítica, y que nos podría llevar a pensar en algunos momentos que estamos leyendo a un estructuralista (ejemplo: "*si admitimos que la lógica de filiación genealógica constituye el modelo estructural...*"), sino fuera porque nos aleja de *las estructuras elementales* al demostrar que "*el hecho cultural... se reinterpreta (por los sujetos) en función del contexto,... (y) está en sí mismo en función de este contexto*"[3].

Pierre Bourdieu, considerado por muchos uno de los mejores pensadores en lengua francesa del siglo pasado, nació en Denguin, pueblo de los Pirineos Atlánticos franceses, en 1930. De formación filosófica, desde el principio de su carrera profesional se aleja de la escolástica y se acerca progresivamente a la sociología, con una clara visión de la importancia del trabajo en equipo y del análisis etnográfico –con la integración de las relaciones encuestado/encuestador en el análisis sociológico–, en un área social relegada por entonces a las *catacumbas de la ciencia* por los más puristas de la Academia Francesa, como él mismo indica en su libro *"Autoanálisis de un sociólogo"*[4].

Su pensamiento teórico, complejo y prolífico, ha quedado expresado en una amplia y variada bibliografía, en la que el autor analiza temas tan

[3] Frases sacadas del texto.
[4] *Idem*, 2006.

diversos y complejos como el arte, la educación o la comunicación. Su teoría sociológica, que él mismo definió como "constructivismo estructuralista" en "*Choses dites*"[5], se puede resumir con el siguiente párrafo que me he permitido transcribir, y que refiere lo *estructuralista, a las estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes sociales, que son capaces de orientar o de forzar sus prácticas o sus representaciones. Mientras que por constructivismo se entiende la génesis social que comprende los esquemas de percepción, del pensamiento y de la acción, que son constitutivos de aquello que él llamó habitus, y de otra parte de las estructuras sociales, y en particular de lo que él denominó campo.*

No obstante, el uso de los términos estructuralismo y estructuras no tiene que llevarnos al error, como antes hemos apuntado, de encasillarlo en esta corriente académica, algo por otro lado imposible de hacer con aquél que creó Escuela. Crítico con la filosofía y los filósofos de su época, procedió también duros comentarios sobre la lingüística estructural y la antropología, representada en Francia por su admirado Claude Lévi-Strauss, al cual acusaba del encorsetamiento de la teoría antropológica, alejada tanto del sujeto del estudio que había terminado cayendo en la órbita de una "*filosofía sin sujeto*". Pues, para Pierre Bourdieu, el estudio y análisis de la práctica social obligaba al investigador a tener en cuenta la objetividad y subjetividad de los sujetos, como la de él mismo, y las teorías se debían ajustar a una realidad social dinámica y cambiante. Una realidad donde todos los sujetos sociales actúan en relación a unas *predisposiciones adquiridas* que son capaces de modelar inconsciente o conscientemente, según las circunstancias y en el entorno en el que desarrollen sus acciones.

En este sentido, *Antropología de Argelia* no sólo representa el germen de un pensamiento en el que "*las reglas que fundan la comunidad no se consideran necesariamente imperativas, sino que animan la realidad existente de las costumbres*"[6], sino que nos permite participar de la propia investigación, observando lo que el propio investigador observó, con la misma falta de planificación intelectual y asumiendo una heterogeneidad social para la que pocas veces está preparado el teórico.

---

[5] BOURDIEU, P. 1987. "Espace social et pouvoir symbolique", *Choses dites*, París, Minuit.
[6] Frase extraída del texto.

Este libro que, como él mismo dijo, se aleja del viaje literario y del culto al exotismo, nos muestra con una claridad meridana *lo común, lo cambiante y lo diferente* de los grupos poblacionales asentados en el territorio argelino. Lugares y gentes, que el investigador conoció en el transcurso de sus años de estancia en Argelia, primero como militar y después como profesor adjunto en la Facultad de Letras de Argel.

Su investigación, inicialmente etnográfica y después sociológica (en el Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos), concluyó con esta monografía que ahora presentamos y con otros textos de gran interés, como *Le dèracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*[7], donde el autor recoge de forma sistemática sus observaciones, entrevistas (a veces clandestinas) y datos censales, es decir, *"todo lo que tenía que ver con aquel país"*, con sus gentes y paisajes, sin dejar de mostrar una cierta *"sensación de culpabilidad y de sublevación ante tanto sufrimiento e injusticia"*[8]. En un contexto de trabajo difícil, ya que Argelia en esos momentos estaba inmersa en la guerra de la independencia de Francia, Pierre Bourdieu nos muestra, como pocos han sabido hacer, al investigador que reflexiona permanentemente para interpretar los acontecimientos que está observando y viviendo, replanteándose y cuestionándose todo constantemente, pues ni el sujeto de estudio, ni el que estudia, ni las propias culturas, hay que darlos nunca por sentados.

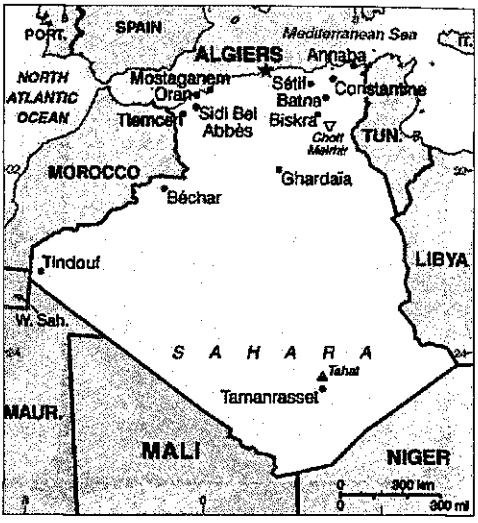
2. ARGELIA, EL TERRITORIO Y SU HISTORIA

2.1. Argelia, situación geográfica y grupos etnolingüísticos

Argelia, que desde el primer momento emociona y anima al etnógrafo Pierre Bourdieu alejándolo definitivamente de la realidad del filósofo, terminó por convertirse para él en un interesante reto donde poner en práctica sus aspiraciones sociológicas, como indica el conjunto de artículos y de

[7] BOURDIEU, P. y SAYAD, A. 1964.
[8] BOURDIEU, P. 2006.

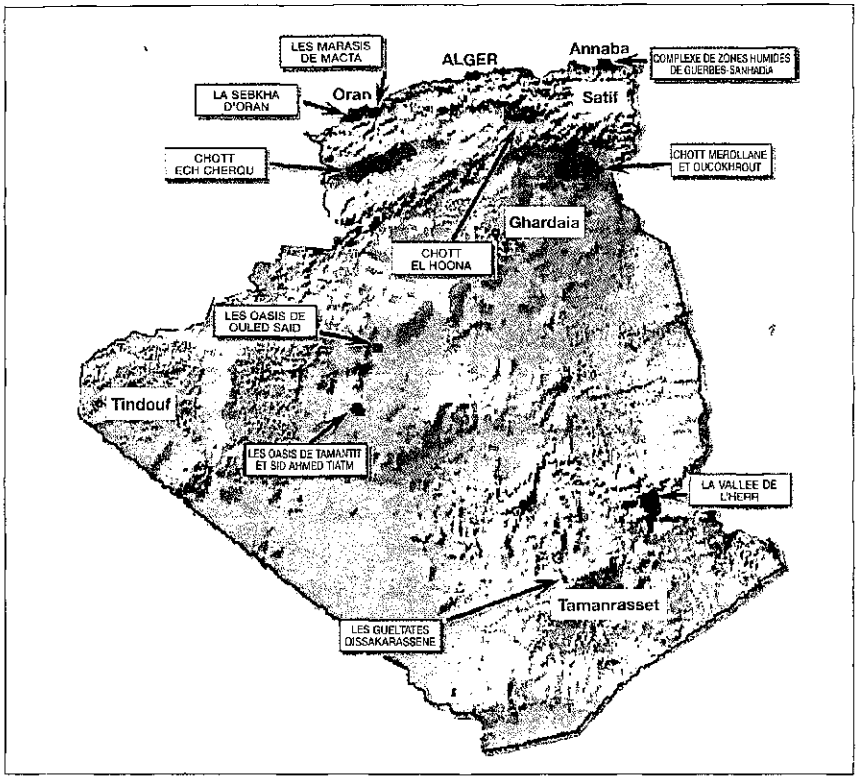
libros que dedicó a este país[9]. No obstante, no sólo la situación social o la complejidad y variedad de poblaciones, resultaron ser atrayentes para el autor. Las condiciones geográficas, descritas minuciosamente al comienzo de cada capítulo, debieron de causar también un fuerte impacto en él, refiriendo en su libro *"Autoanálisis de un sociólogo"*[10] cómo a veces le recordaban a su Denguin natal.



Argelia, uno de los países que conforman el Magreb junto con Libia, Túnez y Marruecos, está circundado al norte por la cordillera litoral llamada Atlas del Tell. En el Tell occidental destacan los macizos de Orán, Arzew y las montañas costeras de la Gran Kabilia. En el oeste, entre el Atlas y el Tell, las altiplanicies alcanzan hasta 1.200 m. de altura, mientras que en la zona de Orán la orografía está marcada por la existencia de abundantes barrancos y profundos cañones, destacando los montes de Ksour y Zibar. Al sur del Atlas está el Sáhara, que conforma la mayor parte del país, y que comprende al norte El Gran Erg Occidental y Oriental, y al sur el Macizo de Ahaggar.

A grandes rasgos, los grupos poblacionales argelinos actuales, aquellos con los que Bourdieu contactó, son árabes y beréberes, siendo minoría los beduinos y los tuaregs. Distribuidos en áreas geográficas más o menos específicas, los beduinos (unos 63.000 a principios de este siglo) se han asentado tradicionalmente en las regiones centrales de Argelia, conocidas como El Golea y El Oued, siendo su lengua el árabe beduino y el *badawi*. Los tuaregs (en número inferior a 7.000 en el siglo XXI) se asientan en los montes de Hoggar (Ajjer), alrededor de Tamanghasset y en los alrededores de Ganet. Su lengua común es el *tamahaq*, uno de los variados dialectos del tronco *tamazight* común beréber.

[9] Ver apartado bibliográfico.
[10] *Idem*, 2006.



Las poblaciones beréberes, las segundas en importancia después de los árabes (2.400.000 en este siglo), se ubican en otros lugares del norte del país, en la Meseta del Aures, en las montañas del Atlas y en el oasis de Gurara. Su lengua es el *tamazight*. Los árabes, población mayoritaria (unos 20.000.000 a principios del siglo XXI), viven principalmente en toda la costa mediterránea, en las colinas del Riff y en el macizo del Atlas. Su lengua es el *árabe (jazairi)*, aunque también hablan dialectos como el *tamanrasset*, el *constantine* y el *oranés*.

2.2. Resumen histórico

La historia de Argelia es de una gran complejidad, por lo que este resumen, que se esquematiza en dos puntos –desde la llegada de los árabes

hasta el imperio otomano y de esta etapa histórica hasta la guerra de la independencia–, sólo pretende dar pautas al lector con las que contextualizar genéricamente la *Antropología de Argelia*. La primera parte de esta introducción histórica ha de tratar además temas como el ideal de vida rural, la organización ciudadana, la situación de las mujeres o la expresión religiosa, cuya información se puede generalizar al resto de etapas históricas, aunque con matizaciones.

En este sentido, no está de más señalar que este estudio somero de la historia de Argelia presenta varios inconvenientes, entre los que destacaría en primer lugar el hecho de reducir a generalidades cuestiones culturales prácticas y específicas implícitas en los diferentes grupos poblacionales argelinos a través de su historia. En segundo lugar soy consciente de la contradicción que conlleva hacer un planteamiento tan genérico y abstracto para introducir la obra de un autor que huía de las *universalidades* (como he expuesto anteriormente). No obstante, y a pesar de todo esto, entiendo que esta información puede ser valiosa para aquel que desconoce totalmente la etnohistoria de este país magrebí y que se acerca por primera vez al estudio de los diferentes y complejos órdenes sociales que aparecen en esta monografía.

2.2.1. *El territorio argelino, desde el siglo X hasta el Imperio Otomano*

La historia de Argelia, unida desde el siglo X al XVI a la del Magreb, es relativamente conocida desde el momento en que su territorio fue asimilado al *mundo islámico*, sobre todo en lo que se refiere al modo de vida rural beréber. Zona de paso de caravanas, el espacio argelino no destacaba por ser una región ni rica, ni comercial –si excluimos algunas ciudades del interior, parada y fonda de las expediciones comerciales que iban de África al Mediterráneo–. En estos siglos Albert Hourani[11] señala tres momentos históricos relevantes para toda el área magrebí: del siglo XI al XII, con las dinastías los almorávides; entre los siglos XII y XIV con los almohades establecidos en Marruecos y que expanden su imperio por las actuales Argelia, Túnez, y parte de España, con el apoyo de las tribus beré-

[11] HOURANI, A. 1996. *La historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Círculo de Lectores.

beres autóctonas, terminando su mandato con la desmembración del territorio en pequeños estados; finalmente del siglo XV al XVI, momento en el que el imperio otomano llega a las fronteras de Marruecos.

En estas etapas históricas, caracterizas por la unidad que confería el Islam como religión y el árabe como lengua, se mantuvieron las diferencias en la organización social de las poblaciones autóctonas, que en ningún momento llegaron a ser totalmente reabsorbidas por el componente árabe. Así, en el siglo XI, cuando el Islam ya era la religión de los gobernantes de las zonas conquistadas, de los grupos dominantes y de la creciente población urbana, A. Hourani subraya que no existe la certeza de que la religión musulmana fuera la de la mayoría de los habitantes del Magreb[12]. Y aunque el árabe era la lengua de la alta cultura y de una gran parte de la población ciudadana, sobrevivían en esta zona las lenguas anteriores a la llegada de los conquistadores.

No será hasta el siglo XV cuando, sin lugar a dudas, se puede afirmar que la mayor parte de la población magrebí se había convertido al Islam sunnita de la escuela Malikita[13], aunque seguía habiendo adeptos a otras doctrinas islámicas que se habían desarrollado en los siglos anteriores. Las Iglesias cristianas del Magreb prácticamente habían desaparecido ya en el siglo XII, y los judíos, que estaban extendidos en todo el Islam y que en el Magreb habían sido mayoritariamente campesinos, habían desaparecido o emigrado a las grandes ciudades, desempeñando a partir de entonces un importante papel en el comercio, en las finanzas y en la medicina.

A las diferencias surgidas por el mayor o menor grado de influencia del componente arabo-musulmán, tenemos que añadir aquellas que surgieron por la distinta importancia comercial y económica que alcanzaron las regiones de este territorio dentro del mundo islámico. Ambas cuestiones, íntimamente relacionadas, nos permiten hablar de la existencia de dos

---

[12] *Idem*, 1996.

[13] En el siglo XI existía una clara distinción entre las diversas escuelas *del derecho coránico*. Las cuatro más importantes han sido la Shafí, la Malikí, la Hanafí, la Hanbalí. La Maliki pasó a ser prácticamente la única escuela del Magreb.

La interpretación de los Textos era necesaria, pues por muy detallado que fuera un código no podía cubrir todas las situaciones posibles. A partir del siglo X la puerta a la *ijtehad* (interpretación) se cerró. Se entendía que si se había llegado a un consenso en la interpretación de un código, ya no podía darse el juicio individual, aunque no hay ninguna prueba de que esto fuera aceptado de manera general. Para más información el libro de GUERRERO, R., 1985. *El pensamiento filosófico árabe*. Bogotá, Ed. Cincel.

áreas fuertemente arabizadas. La primera estaría situada en Marruecos, donde se fundó la ciudad de Fez en los primeros tiempos del Islam y, posteriormente, Marrakech. La segunda se extendía por la costa tunecina, donde la principal ciudad en la primera época del Islam fue Cairuán, a la que posteriormente sustituyo Túnez. Así, el área argelina, situada entre ambas y que no contaba con un territorio suficientemente amplio y estable que pudiera dar lugar a un centro urbano con un poder similar al de las otras dos, fue siempre una zona de influencia de alguna de ellas.

No obstante, y a pesar de la importancia comercial del Magreb –que unía el continente europeo con el resto del mundo árabe–, la mayoría de la población vivía de la agricultura o de la ganadería. La variedad de zonas naturales que tiene el Magreb hace difícil sintetizar todas las comarcas de producción que existían en este vasto territorio. Por un lado, se puede hablar de las áreas de cultivos permanentes, territorios costeros donde se cultivaba el olivo, las llanuras y los valles fluviales, donde se cultivaba el cereal, y los oasis de palmeras. Además, en todas estas zonas se producían frutas y verduras, y una variedad de plantas que se introdujeron gracias a la conquista y la expansión del Islam. Por otro lado, la producción ganadera, de vacas, ovejas y cabras, según las zonas y si se disponía de pasto, era muy significativa para los pueblos sedentarios. Hay que destacar también la cría del camello, que en esta época era una fuente de riqueza muy importante para los nómadas, que vivían en zonas con escasa vegetación y en carácter estacional. Entre estos dos extremos de tipos de vida, la sedentaria agrícola y el pastoreo nómada, se extendían zonas de cultivo muy precario, donde la tierra y el agua se podían también utilizar para el pastoreo. Estas zonas de economía mixta, con pueblos seminómadas que practicaban la trashumancia, se encontraban principalmente en las altas llanuras argelinas y en el atlas sahariano.

En esta época de asimilación al mundo islámico, señala Ernest Gellner en su libro *"La sociedad musulmana"*[14], las formas de vida sedentaria y nómada no se pueden, ni se deben entender en términos de oposición. Los agricultores sedentarios y los pastores nómadas de siempre han mantenido una necesidad mutua de intercambio, pues los que se dedicaban exclusivamente al pastoreo necesitaban cereales y dátiles para su dieta, mientras que los agricultores sedentarios eran consumidores de la carne y la lana

[14] GELLNER, E. 1981. *La sociedad musulmana,* México, FCE.

que los pastores les proporcionaban, además de requerir sus animales de trasporte para el comercio. Así, en las áreas donde coexistían ambos modos de vida, se solía llegar a acuerdos más o menos estables para compartir los recursos naturales.

No obstante, cuando surgía algún conflicto, la solución se decantaba por lo general a favor de los pastores nómadas. Esto ocurría sobre todo en la relación entre los criadores de camellos y los moradores de los pequeños oasis, ya que los pastores solían ser los "dueños" de las tierras trabajadas por campesinos en régimen de aparcería o semi-esclavitud. Además, la cultura pastoril, que desde siempre había tenido una determinada concepción jerárquica del mundo rural, posibilitaba que en algunas zonas limítrofes del desierto los nómadas alcanzaran el poder suficiente como para cobrar un impuesto a los sedentarios. Los nómadas se consideraban a si mismos en posesión de una libertad y nobleza de la que carecían los artesanos y los campesinos, lo cual no obviaba que en determinadas circunstancias de penuria económica el nómada se trasformara en sedentario o seminómada, afincándose sobre todo en las altas llanuras o en las estepas del Magreb.

Esta simbiosis entre sedentarios y nómadas, según A. Hourani[15], no se vio significativamente alterada por la invasión árabe, ya que los conquistadores pocas veces ocuparon los campos de los autóctonos, sino que pusieron en cultivo nuevas tierras y se asentaron en nuevas ciudades, que generalmente tuvieron un crecimiento más grande que las antiguas urbes existentes antes de su llegada. Esta tesis señala cómo las alteraciones que sufrieron las organizaciones tribales en el área de estudio fueron originadas por causas endógenas, como los movimientos migratorios que se dieron de sur a norte del Magreb, motivados por las malas cosechas y por la debilidad de los gobernantes a finales del siglo XIV. En este sentido, antropólogos como E. Gellner[16], entienden que la organización social de las tribus magrebíes –que para este autor se sistematiza en la *teoría segmentaria*[17]–, permaneció *"como cristalizada"* hasta la llegada de los europeos a la zona y a pesar de la existencia de una *cultura paralela urbana*.

---

[15] *Idem*, 1996.

[16] *Idem*, 1981.

[17] Haremos referencia a esta teoría en el último apartado de este estudio preliminar, debido a la importancia que ha tenido para dar una explicación genérica de las organizaciones tribales en esta área geográfica.

No obstante, Dale F. Eickelman[18], contradiciendo a ambos autores, indica, cómo las nociones sobre la organización tribal, el parentesco o la familia, han variado considerablemente en la historia y en toda el área arabo-musulmana, siendo imposible hacer unas clasificaciones que permitan dar un conocimiento detallado y global de todas las variadas organizaciones sociales que allí existían, y existen. A pesar de esta variabilidad, este autor hace hincapié en que una de las cuestiones más significativas a la hora de estudiar el *mundo musulmán* es la dicotomía entre el ideal de vida rural y las formas de vida urbana.

La idea o el ideal de vida rural

Como ya he dicho, A. Hourani entiende que las organizaciones y las formas de vida rurales se mantuvieron en el Magreb desde antes del siglo X hasta el imperio otomano, pues según el demuestra en su libro *"La historia de los pueblos árabes"* [19], aunque la organización de los estados califales introdujo cambios significativos en la ordenación del territorio con un fin puramente tributario, éstos fueron poco relevantes para las poblaciones autóctonas agrarias sedentarias y nómadas.

Este *ideal de vida rural*, que ya describía Ibn Jaldun (siglo XIV) en su *"Introducción a la historia universal (al-muqaddima)"*[20], tenía en la familia extensa patrilineal –padres, hijos, casados o solteros, viviendo con sus esposas e hijos– la base de su organización social. A este grupo se le solían unir otros parientes, servidores, e incluso "amigos", lo que originaba que *"las diversas categorías de parientes varones..."*, descendientes reales o ficticios *"del varón dominante"*, se solaparan y no encajaran siempre *"con la teoría del linaje"*[21]. Además, todos los miembros de un mismo grupo vivían en casas rústicas o en tiendas, ubicadas en un espacio concreto del pueblo o del campamento.

En esta institución familiar, fuertemente patriarcal, los hombres eran los responsables de la tierra y del ganado, mientras que las mujeres dedicaban su tiempo a la limpieza, la casa y los niños –aparte de la leña y los

[18] F. EICKELMAN, D. 2003. *Antropología del mundo islámico.* Barcelona, Bellaterra.
[19] HOURANI, A. 1996. *La historia de los pueblos árabes,* Barcelona, Círculo de Lectores.
[20] IBN JALDÚN, 1997. *Introducción a la historia universal (al-muqaddima)* México, FCE.
[21] F. EICKELMAN, D. 234/2003.

trabajos subalternos agrícolas–. Los varones adultos, que detentaban el poder y la responsabilidad de los tratos en el espacio público, eran a su vez los principales garantes de un honor que se valoraba en la defensa que hacían de sus propiedades, respondiendo ante el grupo familiar si aquél era mancillado. Las mujeres, hijas, madres y hermanas, se encontraban bajo la protección del grupo de varones y muchos de sus actos cotidianos podían alterar el orden establecido por éstos, lo que originaba que algunos grupos las consideraran seres *peligrosos* –entre otras cuestiones, por su relación con la magia–[22]. El hombre, que debía respetar a sus mujeres, también tenía que controlarlas, por lo que en el campo la ordenación y utilización del espacio solían estar regulados para evitar que hombres y mujeres, sobre todo de distintas familias, se encontraran[23].

Sin embargo, las familias extensas, que por lo general no eran autosuficientes, debían habitualmente unir sus fuerzas a otras familias, con las que a su parecer mantenían a su vez lazos de parentesco dentro de la línea de descendencia patrilineal común. El grado de cooperación entre los grupos corporativos resultantes de esta unión era muy rígido y estaba muy bien establecido para poder sobrevivir. En este sentido, el honor familiar (que según A. Hourani, ha existido desde tiempos inmemoriales en las zonas rurales, donde la religión oficial se hacía sentir poco) era uno de los principales vínculos de unión que reforzaba la cooperación y la asociación de ayuda mutua entre aquellos que establecían relaciones, evitando que ningún sujeto o grupo familiar destacase sobre los otros fuera de los límites de lo recomendado.

Este tipo de organización social –que trataremos con más detalle en el último apartado–, era al parecer común para nómadas y sedentarios. No obstante, mientras que los nómadas tenían como base de su organización *el campamento*[24], los sedentarios se establecían en *poblados* con una cierta unidad territorial. Este hecho les obligaba a llegar a diferentes acuerdos respecto al laboreo de las tierras, la utilización del agua o la distribución de los cultivos, sobre todo en los casos en que un agricultor tenía poca tierra y cultivaba la de otro por un porcentaje. Así, en algunos pue-

---

[22] Para una información general sobre este tema recomendamos, EDHOLM, E., 1979. "Las mujeres como personas antisociales", *Antropología y feminismo.* Barcelona, Anagrama.

[23] BOURDIEU, P. y SAYAD, A. 1964. "Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie". París, Minuit.

[24] L. PETERS, E. 1960. En: F. EICKELMAN, D. 195/2003.

blos, las divisiones de los campos tenían un carácter permanente, realizándose el pastoreo en los terrenos del común, mientras que en otros la distribución de la tierra era periódica, sistema que recibía el nombre en árabe de *musha'*.

Sin embargo, y a pesar de la importancia de la tierra para los sedentarios, la *identidad tribal* no la confería el territorio, sino que partía (como en los nómadas) del sentimiento de considerarse miembros de una determinada tribu, opuesta a otras de similares características[25]. Estos grupos tribales, que habitualmente compartían un antepasado común epónimo con genealogías ficticias, y que a veces eran manipuladas y alteradas para justificar la unión, compartían el mismo nombre *que estaba en la mente de todos* y tenían un espíritu común (*'assabiyya*) de ayuda mutua y de protección en los malos tiempos.

En estas corporaciones tribales el poder y la autoridad también recaía en los varones adultos, que regulaban los asuntos urgentes y comunes, y reconciliaban a las diferentes partes cuando surgía algún conflicto que amenazaba con la fragmentación. No obstante, en ciertas ocasiones, se daba el caso de que una familia o un sujeto destacaran más que otros, pues –como indica Hidred Geertz para Marruecos– el éxito económico y político es a veces "*una cuestión puramente individual*"[26]. Así, entre los sedentarios podían surgir familias que concentraran poder y tierras, dando lugar a relaciones con el campesinado sin tierra en ocasiones similares al vasallaje (ejemplo el *khammessat* argelino). En las tribus nómadas, por el contrario, los *shaykhs* o jeques podían llegar a ejercer el poder en determinados momentos y de manera puntual[27].

En este sentido, y según A. Hourani, la valía militar, el prestigio, los recursos o el origen, influían en que un sujeto o una familia alcanzaran más reconocimiento dentro de la organización tribal que los demás[28]. Así, en el Magreb, los árabes asimilados a las poblaciones autóctonas o los jefes tribales encargados de la recaudación tributaria terminaban formando parte de una *élite* rural en la que también se encontraban los sujetos que habían apoyado militarmente a los conquistadores, los funcionarios estatales, los mercaderes que anticipaban dinero para financiar los

[25] GELLNER, E. 1981.
[26] GEERTZ, H. 1960. En: F. EICKELMAN, D. 239/2003.
[27] EVANS-PRICHARD, E. E. 1949. En: GELLNER, E. 59/1981.
[28] *Idem*, 1996.

cultivos o pagar los impuestos y los *ulemas*, que controlaban los donativos religiosos.

Entre estas *élites* parece seguro que se extendieron considerablemente las formas de contrato agrícola autorizadas y reguladas por la *shari'a*[29], al que se debería ajustar el *khammessat*. En este sistema de aparcería, común en el territorio argelino, el "propietario" y el agricultor que trabajaba una parcela compartían el producto, en proporciones derivadas de la contribución de cada uno. Si el propietario entregaba la semilla y se ocupaba de conseguir los animales y el equipo, recibía cuatro quintas partes, y el agricultor, que sólo contribuía con su trabajo, recibía una quinta parte. De acuerdo con la ley, este tipo de pacto sólo podía establecerse por un periodo limitado de tiempo, pero en la práctica se prolongaba indefinidamente. Este esquema tenía numerosas variaciones y parece probable que la división exacta del producto dependiera de factores como la oferta de tierra y de mano de obra. En un caso extremo, un agricultor podía acabar ligado a la tierra por estar permanentemente unido al propietario por lazos morales, más que económicos.

La organización en el ámbito urbano

E. Gellner, siguiendo los textos de Ibn Jaldun, señala en relación a la dicotomía rural/urbano que la vida tribal fomentaba las virtudes políticas, sociales y cívicas, mientas que el refinamiento y la *civilización* eran propias de la sociedad urbana. En las ciudades se *guardaba* el talento más especializado, la lectura y la religión espiritual que les daba legitimidad frente a las tribus, sobre todo las nómadas, que mantenían el espíritu de grupo y el poder militar. A pesar de estas divisiones, ambas formas de organización mantenían una relación profunda, pues la ciudad dependía de las tribus para su defensa, mientras que éstas mantenían con las ciudades una relación fuertemente económica: *"Las tribus suministran gobernantes y algunos lujos, las ciudades abastecen de herramientas esenciales y de legitimidad social"*[30].

---

[29] La *shari'a* es un cuerpo de pensamiento en el que se apoyaban los *cadis*, nombrados por el soberano, para dictaminar juicios o zanjar disputas. En realidad, es algo más que una ley, porque regula acciones públicas y privadas, comportamientos con el prójimo y con el gobernante e incluso aquello que llamaríamos modales. Es la guía en la que Dios –a través de la interpretación– indica la forma en que los musulmanes deben vivir. Para más información, LAMAND, F. 1994. "La charia o ley islámica." *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

[30] GELLNER, E. 52/1981.

Para ambos autores, el elemento *civilizatorio* urbano se evaluaba, entre otras cuestiones, por la división del trabajo y la aparición de una religión que actuaba como factor integrador y modelador del orden social. Así, y en primer lugar, en la ciudad se encontraban los comerciantes, que al parecer mantenían relaciones de descendencia patrilineal con otros mercaderes que traficaban con los mismos productos en otras ciudades del Magreb y del Mediterráneo oriental. Junto a éstos, estaban los artesanos, que se organizaban "gremialmente", pasando los conocimientos y las manufacturas de padres a hijos, y el taller y las técnicas de generación en generación, con pocas posibilidades de cambio e innovación respectivamente. En segundo lugar, la cohesión social estaba marcada por una religión que unía a todos lo creyentes en la *Umma*, a falta de "firmes genealogías" que los agruparan alrededor de un ancestro común.

En la *medina*, corazón de toda gran ciudad y reflejo de la organización social, se distribuían las casas, los comercios y los talleres alrededor de dos complejos urbanísticos: la mezquita mayor y el zoco. La mezquita era el lugar de reunión, estudio y oración. Cerca de ella estaba la sede o el tribunal de los *cadis*, las escuelas de enseñanza y las tiendas de los vendedores de libros, velas y otros objetos piadosos. En algunas ciudades también podía encontrarse el templo de un santo. El mercado central o zoco era el principal centro de intercambio económico y donde bullía fervientemente la vida urbana, letrada y mercantil.

Las ciudades del Magreb a partir del siglo XI, y sobre todo en la época abasí, fueron abandonando las costumbres locales o *'urf* (preservadas e interpretadas por lo más ancianos) y aceptaron gradualmente la *shari'a*, considerada por los gobernantes la guía de actuación cívico-religiosa de cada musulmán[31]. La *shari'a* regularía a partir de entonces en estos ámbitos urbanos, como en el resto del *mundo islámico*, las formas de contrato comercial, los límites dentro de los cuales podrían emplearse los beneficios legalmente obtenidos, las relaciones entre esposo y esposa o la división de la propiedad, alejándose en cierta medida de una tradición consuetudinaria que se mantenía con más fidelidad en el ámbito rural.

Los jueces que administraban la *shari'a* se preparaban en escuelas especiales, las madrazas. El *cadi* se sentaba en solitario en su casa o en un

[31] Para ampliar la simbiosis entre religión y política, gobernantes y súbditos y el uso de la Palabra como legitimación de la autoridad, recomendamos el estudio de BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam*. Madrid, Taurus.

tribunal, con un secretario que tomaba notas de sus decisiones. En el Islam primigenio sólo era aceptable el testimonio oral de los testigos en los juicios frente al *cadi,* pero con el tiempo surgió un grupo de testigos legales (*'udul*) que eran los encargados de confirmar y otorgar credibilidad a los testimonios de los demás. En teoría, en los juicios se podía aceptar testimonios escritos siempre que fueran testificados por el *'udul* y convertidos así en una prueba oral.

Los *cadis*, que podían pertenecer a una de las cuatro escuelas de derecho reconocidas por la confesión *sunní* según las zonas (en el Magreb, la Malikí), administraban únicamente la ley reconocida, la que derivaba de la Revelación, pero en la práctica el sistema no era tan universal e inflexible como parece. La *shari'a,* que no cubría la variedad de todas las actitudes humanas aunque era muy precisa en cuestiones como el matrimonio, el divorcio o la herencia, tenía sus lagunas en asuntos comerciales, en materia penal o constitucional. En este sentido, el *cadi,* que tenía autoridad para juzgar cuestiones que estaban concretamente prohibidas por el Corán y para castigar los actos ofensivos contra la religión, podía actuar como mediador, intentado en todo momento mantener la armonía social. Sus dictámenes, por lo general, pretendían dar una solución satisfactoria, más que hacer una aplicación estricta y rígida de la ley.

Además de los *cadis*, y formando un estrato diferente en la sociedad urbana, estaban los *ulemas*, expertos en el derecho religioso en la confesión *sunní.* Su función era enseñar, interpretar y administrar la ley, ejerciendo además determinadas funciones religiosas, como dirigir las plegarias de las mezquitas o predicar el sermón los viernes. Eran, por así decir, los guardianes de las creencias, las prácticas y los valores compartidos por toda la comunidad. No obstante, y a pesar de que formaban un colectivo dentro de la vida de la ciudad, no es del todo razonable considerar a los ulemas como un todo compacto y homogéneo, pues cada uno de ellos ostentaba diferentes grados de respetabilidad pública y formación. En la cumbre de esta "clase religiosa" se encontraban los *ulemas supremos,* que actuaban como jueces en los principales tribunales, además de ejercer como profesores en las más prestigiosas escuelas, predicadores en las mezquitas más importantes y guardianes de los templos. Estos *ulemas,* que eran conocidos por su sabiduría y su piedad (considerándose algunos descendientes del Profeta), estaban relacionados con las *élites* urbanas, comerciantes y artesanos respetables, que llevaban a sus hijos a sus escuelas para que fueran educados en el conocimiento del árabe, del

Corán y, más excepcionalmente, del Derecho[32]. Al mismo tiempo, estas personas podían acudir a *los ulemas* para resolver sus disputas o arreglar temas de herencias.

En este sentido, *ulemas*, comerciantes y artesanos se configuraban como una *élite de notables* urbanos, acaparando la mayor parte de las riquezas. Estas élites, unidas la mayoría de las veces por alianzas matrimoniales, hacían todo lo posible para que sus hijos mantuvieran su misma posición social, trasmitiendo a veces sus riquezas de generación en generación a través de donaciones religiosas autorizadas por la *shari'a*, con el único fin de mantener indiviso su patrimonio. *El waqf*, que era una asignación a perpetuidad de los ingresos de una propiedad con propósitos caritativos, como el mantenimiento de mezquitas, escuelas u hospitales..., también podía utilizarse en beneficio del fundador de la familia. Éste podía estipular que un miembro del grupo familiar actuara como administrador, asignándole un salario, o bien podía establecer que los ingresos excedentes de la donación se entregaran a sus descendientes con carácter vitalicio[33].

Las alianzas entre las grandes familias urbanas se producían, según Germaine Tillion[34] y como ya he indicado, principalmente a través de las alianzas conyugales, que siempre se ajustaban a los límites de la *shari'a*. Así, los intercambios matrimoniales podían ser directos –cuando un hombre se casaba con la hermana de su cuñado–, o indirectos, es decir, no recíprocos. En este sentido, aunque esta autora señala que la cultura arabomusulmana tiene fundamentalmente preferencia por los matrimonios entre primos paralelos[35], hay que pensar que los matrimonios genealógicamente idénticos podían ser el resultado de estrategias distintas basadas en múltiples intereses materiales o simbólicos, entre ellos la herencia o los valores de honor y prestigio[36].

---

[32] Los estudiantes que acudían a las madrazas, por lo general, ya habían estado en la escuela inferior, *maktad* o *kuttab*, donde habían aprendido árabe y memorizado el Corán. Aunque en la madraza se estudiaban materias secundarias, como la gramática o los anales de los primeros tiempos del Corán, su principal función era el estudio de las ciencias de la religión, el Corán, los *hadiz* y el *fiqh*. Cuando las escuelas se extendieron y se asentaron en toda el área islámica, las grandes discusiones sobre el credo *sunní* ya habían terminado.

[33] Al parecer, las beneficiarias de algunas de estas donaciones eran mujeres, que recibían un salario a cambio de haberlas desheredado.

[34] TILLION, G. 1992. *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona, Nexos.

[35] El matrimonio entre primos paralelos o casarse con la hija del hermano del padre.

[36] BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

esposo y el guardián o tutor, conocido como *wali,* y cuya figura no aparece en el Corán. Un padre podía entregar a su hija en matrimonio sin su consentimiento si aún no había alcanzado la pubertad, teniendo que tener su venia si ya había llegado a ella. No obstante, el silencio de la joven o su suplantación por otra al demandar el *'udul* su aprobación (el ir velada ha posibilitado estrategias de este tipo) hacían de los enlaces forzados una cuestión habitual, justificada siempre por el beneficio del grupo. Con todo, también parece ser cierto que era raro que una mujer se negara a cumplir la voluntad del padre, ya que ella, como el resto de los miembros del grupo, "*eran en tanto que pertenecían a él*".

El contrato matrimonial contemplaba –y contempla– la donación del *Mahr*[46], que el marido entregaba a su futura esposa. Este "donativo" por ley pertenecería a la joven, así como cualquier otra riqueza o propiedad que ella poseyese o heredase. La mujer, según estipula la *shari'a,* debía obediencia al marido y a cambio tenía derecho a hermosos vestidos, alojamiento, manutención y a relaciones sexuales con él. En este sentido, las mujeres sólo podían divorciarse por incumplimiento de alguno de estos derechos –impotencia, locura o negación de sustento–, y sólo mediante recurso de un *cadi* o bien por mutuo acuerdo. Un hombre, en cambio, podía repudiar a su mujer sin alegar razón alguna y mediante la simple forma de expresarlo verbalmente en presencia de testigos[47].

A pesar de todo, el contrato matrimonial podía ofrecer cierta protección contra el repudio, si se estipulaba por ejemplo que parte de la dote debía ser pagada por el esposo sólo en el caso de que repudiase a su mujer. P. Bourdieu señala en el texto que el repudio "*sin contrapartida*" siempre ha sido motivo de deshonra para el "grupo donador de mujeres", por lo que la mujer podía confiar en el apoyo y la defensa que le proporcionaban sus parientes masculinos para conservar su patrimonio. Además, y según la norma *malikita,* la mujer repudiada podía regresar al hogar familiar con

---

[46] El *Mahr,* traducido por *dote,* es lo que se denomina por algunos antropólogos, *riqueza de la novia:* Habitualmente se trata de dinero y joyas que otorga el esposo a la esposa casi siempre antes del enlace, aunque las partes –es decir, los varones–, pueden llegar a otros tipos de acuerdos, como que el marido no entregará toda la dote y la parte que adeuda sólo se pagará en caso de repudio. La riqueza de las novia se da a menudo en sociedades de descendencia patrilineal y de patrones de residencia virilocales.

[47] Me parece importante señalar que la *cuestión* del divorcio, como algunas otras, es distinta entre *sunníes* y *chiíes.* Para estos últimos, las condiciones del repudio eran algo más estrictas, permitiendo lo que se conoce como *matrimonio temporal,* que podía durar sólo un periodo determinado de tiempo.

todas sus posesiones y recibía la custodia de sus hijos hasta que éstos alcanzaban una edad determinada, en la que pasaban a la custodia del padre o de su familia[48].

La desigualdad entre hombres y mujeres también se muestra en los códigos que regulan la herencia y en las diferentes estrategias de que se disponía tanto en el mundo rural como en el urbano para desheredar a las mujeres del grupo[49]. La *shari'a,* que estipula que las mujeres debían recibir como máximo una tercera de la parte de la heredad que recibía el hombre (mientras que si el sujeto sólo había tenido hijas, éstas debían heredar la mitad de la parte que le hubiera correspondido a un varón), muchas veces no se cumplía, aunque las afectadas podía acudir al *cadi* para defender sus derechos, siempre teniendo en cuenta que su testimonio "valía" la mitad que el del varón.

Breves apuntes sobre la religiosidad y "lo consuetudinario"

En lo que se refiere a la "religiosidad", las diferencias entre mujeres y hombres, y entre la población rural y la urbana, se atenuaban –a pesar de la mayor influencia de la religión oficial en las ciudades–. Ambos sexos podían llegar a ser "santos" y esta tradición de los santuarios, que siempre había existido en las ciudades y en el campo, permitía además una expresión conjunta de veneración a un sujeto considerado, por lo general, el mantenedor del orden comunitario. La tumba de un santo (o un *morabito*[50]), de forma cuadrangular, con una cúpula interior encalada, podía estar aislada, cerca de una mezquita, o podía constituir el núcleo en torno al cual se había edificado una *zawiya*, elemento común del paisaje rural y urbano de todo el Islam[51]. Además, la tumba podía ser el núcleo de un mercado permanente o el granero de una tribu nómada.

---

[48] Estas consideraciones no han evitado la denominada *monogamia secuencial*, a la que alude Bourdieu en el capítulo 5; esta práctica, que se ha visto fomentada por la facilidad del repudio, permite al varón casase consecutivamente con varias mujeres. Para más información sobre este tema recomiendo el texto de MOORE, H. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra y el ya indicado de LACOSTE-DUJARDIN, 1993.

[49] TILLION, G. 1993. En temas de herencia existe una diferencia entre sunnitas y chiitas que aquí no reseño.

[50] Estos *santones*, llevaban una vida muy parecida a los anacoretas o ermitaños. También se denomina así al lugar donde vivía el morabito.

[51] Recomendamos el artículo de VEINSTEIN, G. 1994. Las cofradías. *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

Algunas de estas tumbas, asentadas a veces en lugares ancestrales de culto (piedras, árboles o manantiales), se convirtieron en centros de grandes actos públicos. Un santo, vivo o muerto, podía generar un poder terrenal muy importante, sobre todo en aquellos lugares donde era débil o no existía un gobierno burocrático organizado. La residencia o la tumba del santo constituían un terreno neutral en el que la gente podía refugiarse o los miembros de grupos hostiles podían reunirse para tratar asuntos de negocios. En su aniversario o en alguna fecha asociada con él se celebraba un festival popular en el que se compraban y vendían productos, y durante el cual los musulmanes de los distritos circundantes o de zonas relativamente alejadas se reunían para tocar la tumba y rezar ante ella.

En estos lugares tampoco era extraño que se celebrasen reuniones comunitarias y juicios, basados la mayoría de las veces en el cumplimiento de la *shari'a*, aunque parece que en algunas comunidades beréberes magrebíes existían códigos escritos de costumbres, conservados y aplicados por los ancianos del pueblo o de la tribu, por los cuales se regían manteniéndose en los límites de la ley. No obstante, este hecho lo podemos considerar excepcional. La *shari'a,* que se había desarrollado a través de un lento y complejo proceso de interacción entre las normas contenidas en el Corán y en los *hadiz*, junto con los *fiqh* (libros que recogen las dictámenes de los eruditos del derecho) y algunas costumbres locales, era la ley por la que se regía la mayoría del mundo islámico[52].

Sin embargo, aunque sabemos poco acerca del derecho consuetudinario del Magreb de esta época, los estudios sobre acontecimiento de fechas más recientes nos indican que pudo haber una cierta penetración de la costumbre a través de la *shari'a*. En este sentido, los derechos y deberes del matrimonio (que se celebraba de acuerdo con la terminología islámica) y las cuestiones de divorcio y herencia, parece que se decidían por la costumbre, haciendo grandes esfuerzos por interpretar la *shari'a* a la luz de estas tradiciones. A partir del siglo XV está documentado, al menos en Marruecos, el uso por parte de los *cadis* de un procedimiento llamado *amal*, por el que el penado tenía el derecho de escoger entre las opiniones de los juristas la que mejor se adecuara a las costumbres o los intereses locales, incluso si se trataba de opiniones que no contaban con el apoyo de la mayoría de los eruditos. Asimismo, las disputas acerca de la propiedad y la asociación, que

---

[52] ARNALDEZ, R. 1994. El dogma del Islam. *Islam, civilización y sociedades*, Comp. BALTA, P. Madrid, Siglo XXI.

podían llevarse al *cadi* para obtener un dictamen y conferir al acto una cierta solemnidad al expresarlo formalmente en la legua de la *shari'a*, se interpretaban posteriormente bajo la costumbre local.

2.2.2. *Desde el Imperio Otomano a la guerra de la independencia de Francia*

A partir del siglo XV, y con el debilitamiento del imperio abasí, los otomanos comienzan a extenderse por casi todos los países de habla árabe, excepto algunas regiones de Arabia, el Sudán y Marruecos. Esta dinastía burocratizó el estado y extendió su cultura en todas las zonas del imperio. El equilibrio entre el imperio otomano y los pueblos locales se mantuvo hasta el siglo XVIII, momento en que los estados europeos se convirtieron en una seria amenaza para el mundo musulmán[53].

Los gobernantes otomanos, que tomaron sus títulos de sultán del imperio persa, se consideraban herederos de la tradición específica islámica *sunní*. Su autoridad legítima se expresaba y reforzaba con el mantenimiento de la *shari'a*. La escuela de derecho que más les favoreció fue la *hanafí*, y los jueces, que se encargaban de la administración, eran nombrados por el gobierno y cobraban de él. Así, los otomanos crearon un grupo de *ulemas* funcionarios, que desempeñaban un papel muy importante en la administración del imperio. En la cúspide de la administración estaban dos jueces militares y debajo los *cadíes* de las grandes ciudades y los de las urbes mas pequeñas o distritos. Las funciones de los *cadíes* seguían siendo de tipo judicial, ocupándose de los casos civiles, las transacciones comerciales y herencias, de forma coherente con la *shari'a*.

No obstante, la *shari'a* no era la única ley del imperio. Como en etapas anteriores, los gobernantes emitieron sus propias órdenes y regulaciones para preservar su autoridad e impartir justicia. Estas normas eran ampliamente aceptadas, pues el soberano las emitían en virtud del poder que le confería el no actuar fuera de los límites de la propia *shari'a*[54]. Estas actuaciones dieron lugar a códigos de diversas clases: algunos regu-

---

[53] Para tener una visión global de esta etapa histórica recomendamos, además del libro de Albet Hourani, ya citado anteriormente, la segunda parte del libro de BALTA, P., Comp. 1994. *Islam, civilización y sociedades*. Madrid, Siglo XXI.

[54] BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam*. Madrid, Taurus.

laban los sistemas tributarios tradicionales de las diferentes provincias conquistadas; otros intentaban llegar a un consenso entre las leyes y las costumbres locales; otros hacían referencia al sistema de gobierno y al protocolo de la corte, etc.

Sólo Marruecos, entre todos los territorios del Magreb, permaneció al margen del poder otomano. El resto del territorio magrebí se dividió en tres provincias en 1570: Trípoli, Túnez y Argel. Ésta última se consideraba la más importante del imperio en la zona, convirtiéndose en una de las plazas fuertes contra la expansión española en el Mediterráneo, cuya ciudad principal era Orán. Base de una gran flota que defendía los intereses otomanos, Argel también era un importante bastión militar *jenízaro*, quizá el más numeroso del imperio. Hasta el siglo XVII esta provincia se mantuvo en manos de un gobernador, que era sustituido cada cierto número de años, pero a mediados de siglo los *jenízaros* tomaron el control de la zona y nombraron un *dey*, que se hacía cargo de la recaudación de los impuestos. A principios del siglo XVIII este personaje se hizo con el poder y tomó el título de gobernador.

A pesar de la importancia de Argel como puerto, los centros urbanos con una vida cultural más florecientes se encontraban en el interior del país. En estas zonas los jefes locales tenían mucho poder, sobre todo en aquéllas en donde el imperio otomano se dejaba sentir poco. Entre los distritos más autónomos se encontraban la Kabilia, las zonas de los camelleros del Sáhara, las ciudades de los oasis del Mzab –habitadas por los *ibadíes*–[55] y algunas áreas de la Gran Meseta. Todo esto influyó para que, aunque los otomanos eran *hanafitas*, la mayoría de la población musulmana de Argelia continuara siendo *malikita*. Asimismo, y a pesar del impulso que tuvieron en esta época las madrazas, el árabe continuó considerándose una lengua urbana, mientras que en el campo se seguían manteniendo las lenguas autóctonas de las diferentes tribus.

Aunque la Primera Guerra Mundial es el acontecimiento histórico que marca el fin definitivo del imperio otomano, Europa ya había puesto sus

[55] Las comunidades de *ibadíes*, revindican su descendencia espiritual de los *jhariyies* "los salientes" (tercera rama del Islam), grupo que apoyó la candidatura de 'Alí, yerno del profeta, hasta la batalla de *Siffin*, abandonándole por su actitud en la contienda y actuando violentamente contra él, hasta el punto de que uno de ellos lo asesinó. El *jhariyismo* impuso a sus adeptos un rigorismo doctrinal y moral muy fuerte. Los *jhariyies* se extendieron por todo el Magreb, donde permitieron la expresión de particularismos locales, como la comunidad de los *ibadíes* en el Mzab.

ojos en Oriente desde mucho antes. Entre 1800 y 1860 el poder europeo interviene en toda el área islámica, con un interés fundamentalmente económico, lo que conllevó una activa intervención política. En el Magreb los estados europeos no se conformaron con marcar su influencia política y económica y Argelia fue uno de los países que soportó durante más tiempo la presencia extranjera en su territorio.

En 1830 el ejército francés desembarca en las costas argelinas y ocupa Argel. El fuerte crecimiento económico de los comerciantes marselleses, que presionaban al gobierno para ocupar una plaza comercial en la costa mediterránea, es una de las razones que impulsaron al país galo a ocupar el territorio argelino. Una vez en Argel y en otras ciudades de la costa, los franceses se encontraron en una posición conflictiva que les obligó a extenderse al interior. Así, y después del desmantelamiento de la administración otomana, los oficiales y comerciantes galos vieron que una buena forma de enriquecerse era apropiarse de las tierras de los indígenas, con lo que comenzó de manera efectiva la colonización.

La apropiación de la tierra por parte del ejército y de los colonos debilitó el sistema tradicional de relaciones y condujo a luchas internas entre los jefes locales, que fueron aprovechadas por el estado colonizador para expandirse. En este tiempo Francia se extendió por la Gran Meseta, hasta los límites del Sáhara, ocupando el territorio mediante la instalación de inmigrantes franceses y de otros países. A partir de la década de 1840 esta política de ocupación se hizo más sistemática, estableciendo a los colonos en las tierras colectivas y habilitando créditos que les permitían cultivarlas con ayuda de mano de obra española, italiana y árabe/beréber. A los antiguos campesinos les dejaron algunas tierras, pero la colonización ya había alterado tanto las formas ancestrales de uso que poco a poco los colonos se fueron haciendo con sus tierras y los convirtieron en aparceros y jornaleros[56].

En 1860 la población europea en Argelia era de casi 200.000 personas, frente a 2,5 millones de población musulmana, mermada por las guerras, las epidemias y el hambre. Argel y las restantes ciudades costeras ya tenían una fuerte influencia europea en las formas de vida, y los asentamientos agrícolas –que se habían extendido hacia el sur– llegaban hasta las altas

[56] Recomendamos, con el fin de valorar la incidencia de la colonización en la cultura beréber de Argelia, CHAKER, S. 1989. *Berbères aujourd'hui*. París, L'Harmattan.

mesetas. La vida económica pasó a estar dominada por una alianza de intereses entre funcionarios, propietarios de tierras –que contaban con capital suficiente para tener una agricultura comercial– y comerciantes, que traficaban entre Francia y Argelia. Estas *élites* en su mayoría estaban integradas por europeos, nativos judíos y un número muy escaso de musulmanes.

Este proceso de cambio en las relaciones económicas tuvo, como es lógico, su dimensión política. Los distritos conquistados y ocupados de forma intensiva por los colonos fueron asimilados al sistema administrativo francés en la década de 1840. Gobernados por funcionarios franceses y colonos, los notables indígenas (que en otros tiempos habían actuado como intermediarios entre el gobierno y la población musulmana) fueron reducidos a la posición de funcionarios subordinados. No obstante, a principios de los sesenta, la política de ultramar se comenzó a valorar desde París de manera diferente, debido a los continuos conflictos entre inmigrantes y autóctonos. Napoleón III comenzó a considerar otro tipo de políticas con las que enfrentarse a la población autóctona argelina. Desde su punto de vista Argelia era un reino árabe, una colonia europea y un campamento francés, por lo que se le planteaban tres intereses diferentes que debía conciliar: el Estado francés, el de los colonos y el de la mayoría musulmana. Esta idea halló una solución en el decreto de 1863, el *Senatus Consultus*, que establecía el fin de la política de división de las tierras rurales, el reconocimiento de los derechos de los agricultores y la consolidación de la posición social de los jefes locales, con el fin de que prestaran apoyo a la autoridad francesa.

No obstante, este cambio en la política benefició sobre todo al comercio y a los sectores económicos que tenían relaciones con el estado galo. En este tiempo, aunque se produjo un crecimiento industrial y se mejoraron los puertos y las carreteras, la explotación económica del país continuó. Se exportaban materias primas a Europa (lana, cuero y vino) y se importaban manufacturas para los colonos (tejidos, objetos de metal, café o azúcar) y, aunque la balanza comercial era desfavorable a Francia, este déficit se compensaba por las inversiones en obras públicas y por las remesas de los emigrantes.

Las obras realizadas en Argelia por el Estado francés se relacionaron, sobre todo, con las comunicaciones y servicios básicos –agua, gas y electricidad–. La agricultura experimentó también una gran transformación, mecanizándose gracias a las ayudas estatales y alcanzando una gran importancia los cultivos extensivos con fines comerciales, que garantiza-

ban a los colonos suculentos beneficios por las explotaciones. La industria, en cambio, no tuvo un gran desarrollo, si exceptuamos la de consumo a pequeña escala.

La presión que siguió ejerciendo la colonia sobre las poblaciones autóctonas relegó definitivamente a los campesinos a las tierras marginales, cuando no a los barrios pobres de las grandes ciudades. Francia, a pesar de entender que el problema *indígena* se le podía ir de las manos, siguió manteniendo a los agricultores autóctonos fuera de las prestaciones económicas que daba a los colonos, como estrategia para mantenerlos dentro de un modo de vida y una cultura tradicional que evitara su participación activa en el poder político y económico.

Esta situación se complicó a finales del siglo XIX, debido a la derrota francesa en la guerra franco-prusiana y a la caída de Napoleón III, que debilitaron la autoridad del gobierno de Argel. Los colonos ascendieron al poder de manera momentánea y estalló una revuelta árabes/beréberes. Muchas fueron las causas de esta insurrección: por un lado la nobleza indígena estaba harta y pretendía volver a tener poder político, recuperando su situación social; por otro, los habitantes de los poblados luchaban por recuperar sus tierras y en contra del poder de los colonos. A esto hay que añadir el período de malas cosechas y epidemias por el que pasaba el país. Esta sublevación, que no tenía todavía consideraciones nacionalistas, sino más bien religiosas –pues estaba dirigida por una de las órdenes *sufíes* más fuertes de la zona–, fue totalmente aplastada.

Las consecuencias de la derrota indígena permitieron eliminar definitivamente los pocos obstáculos que tenían los europeos para apropiarse de las escasas tierras que aún permanecían en mano autóctonas, ya fuera por venta, ya por confiscación o por usurpación –en 1914 casi un tercio de las tierras cultivadas eran de europeos–. Los campesinos argelinos que no emigraron quedaron confinados a las áreas más estériles, sin capital para mejorar sus explotaciones y con continuas pérdidas de ganado, convirtiéndose la mayoría en aparceros o jornaleros de las propiedades de los europeos. Además, el equilibrio entre agricultura y ganadería se alteró. La metrópoli fomentó, con su política económica o por coerción, la sedentarización de las poblaciones nómadas que se consideraban, desde el principio de la colonia, un peligro para la estabilidad de la zona.

No obstante, a pesar de las pésimas condiciones de vida que soportaba gran parte de la población musulmana argelina, su número se incrementó

a principios del siglo XX, llegando a cuatro millones. Este aumento se debió, principalmente, a que las epidemias y el hambre decrecieron. La mejora en las comunicaciones y los métodos médicos –como la cuarentena– hicieron que las grandes mortandades por hambrunas o pestes disminuyeran. Aunque no aumentó el índice de natalidad de manera considerable, el descenso de mortalidad compensó las pérdidas que se habían dado en etapas anteriores por las guerras y las epidemias. Este aumento de la población indígena estuvo acompañado también de un crecimiento de la población no musulmana, que superaba los 750.000 habitantes entre franceses, colonos de otras nacionalidades europeas y judíos autóctonos. Este hecho, junto con el reconocimiento de la nacionalidad francesa a los inmigrantes de otros países, originó un movimiento de presión política en París que pretendía que el país magrebí se asimilara a Francia como estado, pero que fuera controlado por una administración local colonial.

Así, el problema árabe a principios del siglo pasado necesitaba una solución apremiante. El gobierno francés intentó resolver el conflicto debilitando el poder de los colonos y mejorando la vida de los argelinos musulmanes. Se emprendieron algunas iniciativas como la mejora de la educación elemental y superior, aunque con pocos resultados. Se implantaron escuelas de nivel primario, siempre en contra de la voluntad de los colonos, que no les gustaba ver cómo los autóctonos adquirían conocimientos de francés e ideas democratizadoras expresadas en lengua francesa. Por entonces, muchos musulmanes comenzaron a ver que el acercamiento a algunas ideas políticas y sociales de la metrópoli era aceptable y no debía traer consigo un decaimiento de sus creencias islámicas. Éste sería el germen de los islamistas moderados, que pensaban que el Islam podía ser reinterpretado para la consecución de un estado moderno y nacional. Estos jóvenes modernistas, que eran una minoría frente a la resistencia de carácter tradicional, pedían reformas financieras, judiciales y derechos políticos más amplios, dentro de la estructura existente.

Así, las relaciones entre las fuerzas sociales comenzaron a cambiar de forma drástica. Las grandes ciudades del interior comenzaron a declinar a favor de las urbes de la costa, que eran ahora los principales centros culturales. Estas ciudades tomaron la apariencia de las grandes ciudades de Francia, con barrios residenciales, jardines públicos, cafeterías, hoteles, tiendas y teatros. Las urbes del interior siguieron la misma evolución, pero más lentamente. Los nuevos barrios, por lo general, nacían fuera de las antiguas medinas y en ellos se alojaban la población extranjera, la

cristiana, la judía y la musulmana con recursos. Los barrios populares de nueva construcción se superpoblaron de musulmanes y de antiguos colonos que habían vendido sus tierras a la *élite* indígena ante la imposibilidad de tener capital para cultivarlas, los *petits blancs*. En las ciudades más grandes aparecieron barrios enteros de chabolas que ocupaban los espacios despoblados y que luego darían como resultado un urbanismo anárquico de mala construcción.

La justicia, con los nuevos códigos penales y mercantiles, limitó la esfera efectiva de la *shari'a*, dejándola relegada prácticamente a temas de persona y familia. La religión en la ciudad y en el campo se vivía cada vez más de manera diferente, aunque en ambos ambientes seguían existiendo el acuerdo en el cumplimiento de los cinco pilares del Islam[57]. Los campesinos continuaban viviendo de acuerdo con sus costumbres y respetando la *shari'a*, mientras que en las ciudades más grandes los hábitos y los gustos habían cambiado. Los habitantes de las ciudades actuaban en los límites de la ley en temas comerciales y civiles, respetando su cumplimiento para los asuntos de estatuto personal. El *Ramandán* y la oración diaria se relajaron, y el consumo de las bebidas alcohólicas aumentó. Los habitantes de fuera de la Medina se sintieron libres de la presión comunitaria, en la que todo el mundo vigilaba a sus vecinos.

Como respuesta a esta situación, en 1931 se creó la asociación de los *ulemas*, con objeto de restablecer la supremacía moral del Islam y con ella la recuperación de la legua árabe, relegada en el medio urbano por el francés. Esto se llevó a cabo exponiendo una interpretación del Islam basada en el Corán y en los *hadiz*, buscando destruir las barreras entre las diferentes sectas *sunníes* y *sufíes* que había en el territorio. Se crearon escuelas no gubernamentales que enseñaban la lengua árabe y trabajaban por la liberación de las instituciones islámicas del control estatal. Estos movimientos de regeneración, que se daban por lo general dentro de la *élite* culta y urbana, supieron atraer las simpatías de las masas ciudadanas y de las personas del campo –fieles a sus creencias y a la conducta que marcaban sus tradiciones– a la causa nacionalista. El predicador de la mezquita y el maestro *sufí* que custodiaba la tumba del santo (aunque su papel estaba debilitado desde la creación del Estado centralizado) continuaban siendo para estas personas aquellos que formulaban y expresaban la opinión pública.

[57] Los cinco pilares son: Dios es único y Mohammed su profeta, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación.

A partir de 1939 y con la Segunda Guerra Mundial, el poder de los Estados europeos empezó a debilitarse en el área mediterránea. La posición de Francia, sobre todo, se debilitó mucho y en 1945 se produjeron graves disturbios en Argelia, que fueron reprimidos con gran violencia. El problema argelino para Francia era el más complejo de todas sus colonias, por la importante comunidad francesa que vivía allí. París sabía que un cambio drástico que mejorara la posición de las poblaciones autóctonas traería, obligatoriamente, una gran resistencia de los conocidos como *pieds noirs* (franceses argelinos). Por este motivo y por otros, las relaciones entre Argelia y la metrópoli se fueron deteriorando y la confrontación entre indígenas y colonos estalló en noviembre de 1954. Esta guerra, que sin duda fue una de las más duras y sangrientas del colonialismo, terminó con un gran número de muertos y desplazados, tanto del campo a la ciudad, como de Argelia a la metrópoli, pues muchos de los colonos abandonaron sus tierras y su país. En 1962, y después de muchos tiras y aflojas entre el FLN (Frente de Liberación Nacional Argelino) y el gobierno francés, Argelia obtiene su independencia.

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA IDENTIDAD TRIBAL Y EL PARENTESCO

Esta exposición de la historia de Argelia, que sólo ha tenido la pretensión de dar algunas claves sobre hechos que Pierre Bourdieu apunta sucintamente en el libro, no debe hacer pensar al lector, una vez leída esta monografía, que desde el siglo X hasta el siglo XX poco habían cambiado las cosas en esta área del Magreb pues, como indica el autor en el texto: *"si la estructura de una institución depende en gran medida de su historia anterior, su significado depende de su posición funcional en el sistema del que ésta forma parte en un momento dado"*. O lo que es lo mismo, si bien el estudio histórico genérico que he apuntado brevemente puede contextualizar la naturaleza y las funciones de una determinada institución –como puede ser la tribu o la familia–, será el análisis que hace P. Bourdieu el que nos muestre su *posición funcional en el sistema en el momento dado* en que llevó a término su investigación. Estas funciones sin duda podrán tener otros *significados* en el siglo XXI, pero ello no resta validez a la información expuesta en el estudio prelimar o a la expresada por el autor de esta excepcional etnografía.

En este sentido, y siguiendo a D. E. Eickelman[58], es importante señalar que siempre tenemos que tener en cuenta que las ideologías etnopolíticas nativas o locales relativas, por ejemplo, a la identidad tribal en el mundo arabo-musulmán varían, aunque se construyan en un concepto común de identidad política basado en la descendencia patrilineal (si exceptuamos a los tuareg, que son matrilineales), y algunos antropólogos –como Ernes Gellner[59]– se hayan esforzado en explicar las pautas de relación de los distintos grupos tribales unificadas en *la teoría segmentaria.*

Por lo tanto, y aun entendiendo que para un estudio genérico el principio de segmentación es todavía válido para explicar *las pautas de organización tribal*, es necesario apuntar al menos algunas de las cuestiones que, junto a la acción política que significa el ordenamiento tribal, coexisten con ella y son precisas si se quiere hacer un correcto análisis de la compleja realidad a la que nos enfrentamos[60]. Así, la idea de equidad, la noción de lealtad colectiva, la posición de las mujeres o la adscripción a una interpretación más ortodoxa o espiritual de la religión oficial –cuestiones tratadas anteriormente– han permitido cuestionar teorías académicas tan generalistas como *la segmentaria* que, si bien nos proporcionan un planteamiento abstracto de las formas de organización de estos grupos poblaciones, se alejan de la complejidad que cualquier orden social presenta.

En este sentido, y con el fin de entender qué es una tribu evitando caer en toda "simplificación", entiendo que antes de referirme a *la teoría segmentaria* (*¿a la que en el texto parece que P. Bourdieu guarda todavía cierta fidelidad?*[61]), deberemos valorar –como expresa D. E. Eickelman–

---

[58] *Idem*, 2003.

[59] *Idem*, 1981.

[60] EMANUEL MARX, 1977. En: D. E. EICKELMAN, 2003.

[61] El hecho de retomar en este texto una teoría tan cuestionada como la *segmentaria* para explicar la organización social de los grupos tratados por Bourdieu en el texto, está directamente relacionado con la contestación a está pregunta. En este sentido, y respondiendo a la misma, entiendo que Pierre Bourdieu en ningún momento tuvo la intención de referirse a esta teoría para dar una explicación de las organizaciones sociales de los grupos poblacionales analizados por él, no obstante esto no impide que a veces aluda a cuestiones analizas por dicha *teoría* –como la oposición entre tribus, a la existencia de un poder descentralizado–, por lo que he creído necesario explicarlas con relación a ella. No obstante, me atrevería a suponer, que si P. Bourdieu hace referencia a estas cuestiones es –como indica Kuper– porque este modelo *"Es evidente que armoniza con nociones modernas acerca de cómo estaban organizadas las sociedades primitivas... (encajando) con cierta comodidad en una clase más amplia de modelos sociológicos, en los que se analizan sociedades cerradas descomponiéndolas en grupos mutuamente excluyentes o en clases definidas por un único principio"*. KUPER, A., 2007. "Teoría de linajes: una revisión crítica", *Antropología del parentesco y de la familia.* Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 181-182.

las diferentes perspectivas de análisis que se pueden hacer de los sistemas tribales, dependiendo de dónde o cómo se recoja la información. Así, en primer lugar, hay que tener en cuenta si aquel que recoge la información sobre qué es una tribu lo hace a través del discurso de aquellos que política y socialmente tienen una posición relevante (generacional o de estatus) dentro de la comunidad. Esta información, que reproducirá el discurso "dominante" y "culto" local, con toda probabilidad se enfrentará a la idea que de tribu tienen los sujetos menos notables de la comunidad, como, por ejemplo, las mujeres o los aparceros.

Otra noción de tribu se basa en el uso que del discurso dominante hayan hecho las diferentes poblaciones foráneas que han conquistado los territorios tribales –en el caso de Argelia: otomanos y franceses–. Los "conquistadores", por lo general, han hecho un planteamiento administrativo basado en la información que de la noción de tribu tenía el discurso "culto" autóctono, haciendo una interpretación y posterior aplicación rígida y casi dogmática de qué es una tribu con fines puramente tributarios o de gestión de recursos, ajustada siempre a los intereses del estado.

La tercera categoría analítica estaría en la noción práctica que de tribu tienen los sujetos en el día a día y que nos aleja de las visiones abstractas que los sujetos expresan en sus discursos normativos, introduciéndonos en la cotidianidad. Esta información no es fácil de obtener ni de gestionar por el antropólogo, pues implica un alto grado de participación dentro de la comunidad y el entendimiento de que muchas veces la definición de lo nombrado cambia en relación con las circunstancias, evidenciando –como pude comprobar en mi trabajo de campo en el Norte urbano de Marruecos– que a veces las informaciones sobre un mismo concepto no sólo varían según los sujetos y sus situaciones, sino que incluso pueden parecernos contradictorias.

Por último, y dentro de estas diferentes concepciones analíticas que nos propone D. E. Eickelman que, a mi entender, Pierre Bourdieu expresa en este libro con mayor o menor éxito, habría que dar su verdadera importancia a la visión desde el presente que del concepto *tribu* tienen las comunidades estudiadas. En este sentido la tribu no es, ni ha sido, un vestigio del pasado, pues aunque la definición o uso que los sujetos dan de ella en el momento vivido se aleje de las concepciones teóricas que los sujetos autóctonos *cultos* o los antropólogos dan, la organización tribal ha seguido teniendo vigencia dentro de los estados colonizados (como el argelino

en el momento en que Pierre Bourdieu realizó su trabajo de campo) y en los Estados Nación actuales.

Así, teniendo en cuenta la complejidad a la que se enfrenta el antropólogo para explicar cualquier orden social (partiendo del cómo y del dónde se recoge la información, para continuar con el enfoque analítico que le queramos dar), lo que el estudioso debe hacer es buscar un equilibrio entre las diferentes concepciones que los informantes tengan de su organización. De esta manera será capaz de conseguir una exposición que presente de la manera más clara y precisa la forma y manera que tienen los sujetos –actores sociales– de concebir su realidad, cuestión a la que *Antropología de Argelia* ha dado una cabal respuesta.

No obstante, el estudio que Pierre Bourdieu hace de las semejanzas o diferencias que encuentra en los grupos poblaciones que él analiza, siguiendo el *fondo común* de descendencia patrilineal, puede resultar demasiado técnico para aquel que no está habituado a la terminología de la antropología del parentesco, que es el eje teórico trasversal que cruza toda la información analizada en los diferentes capítulos. Así, a los conceptos ya apuntados de familia extensa y clan –grupos de personas que mantienen una relación de reciprocidad y ayuda mutua, y que se identifican como grupo por compartir un antepasado común en mayor o menor grado–, o de simetría[62] –los grupos familiares y los clanes no son iguales aunque parezcan tener la misma representatividad política, lo que conlleva que aquellos que son más ricos en hombres, tierras o ganado,etc., puedan tener más influencia–, hay que añadir la noción de tribu y, por qué no, explicar el *principio de segmentación*, aunque la descripción que se dé sea un tanto reduccionista y abstracta.

En este sentido, el principal atractivo de la *teoría segmentaria* para la explicación etnopolítica del sistema tribal arabo-musulmán reside en que ha sido una noción válida para explicar genéricamente las diferentes formas de organización que se daban en esta extensa área geográfica. Esta proposición, entre otras cuestiones, da una explicación coherente al hecho de que en estas organizaciones tribales, a pesar de no existir una autoridad centralizada, los sujetos mantenían un orden apelando a una descendencia

---

[62] *"En el seno de una familia extensa puede haber importantes diferencias de riqueza... . Al mismo tiempo, la presencia de individuos poderosos e influyentes en una familia extensa aumenta notablemente la probabilidad de que la próxima generación disponga de una ventaja competitiva a la hora de conservar si estatus social."* E. EICKELMAN, D. 239/2003.

común y a convenciones morales, en donde la ayuda mutua y el ser para el grupo aseguraban los intereses de cada persona y del colectivo.

Este hecho, que centra gran parte del análisis que Pierre Bourdieu hace del comportamiento organizativo de las poblaciones por él estudiadas –restando importancia a las genealogías y centrándose en el papel de los sujetos, guardianes del orden social gracias a nociones como el honor, la lealtad o la equidad, inherentemente asociadas a la persona–, es explicado por autores como E. E. Evans-Pritchard o G. Tillión a través de la *teoría segmentaria.* Así, para E. E. Evans-Pritchard[63] lo fundamental para entender la organización de estas sociedades tribales, es el sistema de oposición equilibrada entre fracciones y tribus, donde el poder estaba distribuido y se limitaba a aquellos momentos donde la cooperación era imprescindible. En efecto, aunque cada tribu poseía un jeque al que se le otorga el poder en momentos de conflicto y de forma puntal, la autoridad no podía ser única y constante.

En este sentido G. Tillión[64] presta especial atención al hecho, de que la existencia de un relativo igualitarismo entre los segmentos internamente descentralizados era una de las características fundamentales de estos grupos. Esta particularidad podía difuminar las responsabilidades cívicas, militares o de posesión de las mujeres dentro del linaje. Por lo tanto, para esta autora, el establecimiento de las relaciones de parentesco a través de las alianzas matrimoniales –y, en particular, el enlace preferente entre primos paralelos[65]–, es el principal elemento de refuerzo de la unión de los grupos, capaz de activar el sistema de lealtades en caso de ser agredidos desde el exterior o de opresión por parte de un grupo en el interior[66].

Con todo, en resumidas cuentas, ¿qué es lo que señala *la teoría segmentaria?* Emrys L. Peters[67], que estudió la organización tribal de pastores nómadas de camellos en la Cirenaica, explicó perfectamente la ordenación tribal por *segmentos*, aunque su fin fuera cuestionar la hipótesis de la existencia de un poder igualitario, defendida por los dos antropólogos

---

[63] EVANS-PRITCHARD, E. 1991. *Los Nuer,* Barcelona, Anagrama.

[64] *Idem,* 1992.

[65] Un *Sujeto* varón se casa con la hija del hermano de su padre.

[66] La excesiva importancia que Tillion dio a la endogamia y a el matrimonio han sido cuestionadas por EVANS-PRITCHARD, E. 2007 "Los nuer del sur del Sudan" PARKIN. R y STONE, L. *Antropología del parentesco y de la familia.* Madrid. Editorial universitaria Ramón Areces. Pág. 144, y por D. E. EICKELMAN, 2003, respectivamente.

[67] E. L. PETERS. 1967. En: D. E. EICKELMAN, 2003.

antes citados. Expresada de una manera sucinta, *la teoría segmentaria* alude a la unión de fracciones y clanes en momentos puntuales y en relación a acontecimientos posibles. Estos segmentos, que se conforman en su origen por familias extensas donde los sujetos están unidos por lazos de consaguinidad, afinidad, amistad o servidumbre, establecían relaciones de ayuda mutua y de protección con aquellos con los que, en principio, mantenían a su vez lazos de parentesco consanguíneo dentro de la línea de descendencia patrilineal común.

Este autor señala que el "lugar de referencia" para los miembros de los segmentos tribales era el campamento, unidad básica de su organización social. En este sentido, cada grupo de descendientes estaba asociado a un territorio y cada campamento tenía su propio pozo, sus tierras de cultivo y sus propios pastos, con lo que un sujeto aceptado en grupo tenía plena responsabilidad política en el funcionamiento del mismo. No obstante, el hecho definitivo que permitía vislumbrar a qué segmento pertenecía un sujeto era la conducta observada en caso de agravio u ofensa por parte de otro. Si alguien no participaba como era de esperar en estos casos corría el riesgo de verse apartado del grupo.

Sin embargo, también señala este autor que entre los diferentes grupos que conformaban un segmento, y entre los propios segmentos, no siempre se tenían los mismos intereses, a pesar del fuerte carácter corporativo que generalmente mostraban. Esto podía llevar a disputas internas y a que un determinado grupo dejara su segmento y se asimilara a otro, sin que por ello se diera la fractura total en las relaciones del conjunto, pues en el caso de disputa siempre se intentaba llegar a acuerdos que no alteraran la unidad tribal. Sólo las hostilidades con otros grupos tribales no estaban sujetas a restricciones, siempre y cuando los enfrentamientos no se pudieran evitar y el conflicto afectara a los intereses comunes de los grupos implicados. No obstante, y como también apunta P. Bourdieu en el texto, los enfrentamientos entre tribus o entre corporaciones tribales no eran muy probables, ya que las poblaciones por lo general ocupaban zonas ecológicas diferentes. Además, en el caso de que las hostilidades parecieran inevitables, se solía llegar a acuerdos que impedían que los grupos enfrentados se encontraran en un lugar al mismo tiempo[68].

[68] Para mayor información sobre la *teoría de la segmentación.* EVANS-PRITCHARD. E. 131-153/2007.

En resumen, *la teoría segmentaria,* que para muchos antropólogos como E. Gellner[69] no sólo explicaría la organización de unas tribus supuestamente acéfalas, sino que revelaría el mantenimiento en el tiempo de este orden social enfrentado al sistema desigual y jerarquizado de las ciudades, se debe tomar con las reservas que conlleva la simplificación, pues "*la comparación de las sociedades tribales de estos países (del área arabo-musulmana) ...puede llevar a crasos errores...y son inadecuadas para describir la organización política y la idea de comunidad moral de los grupos tribales...*"[70].

En este sentido, la diversidad de formas de organización que se muestran en el texto que presento, se debería completar con otros estudios posteriores de P. Bourdieu (apuntados en la bibliografía), pues el *fondo común* de descendencia patrilinial y las relaciones genealógicas que se establecen, se deben ampliar con otras cuestiones más *prácticas* como la vecindad, la reciprocidad, la responsabilidad o el espacio, que también crean lazos de solidaridad y ayuda. Precisamente, por este motivo Pierre Bourdieu criticó a los antropólogos que han dado demasiada importancia a las genealogías y a la descendencia patrilineal, e incluso a esa "falsa percepción" de igualdad, indicando como éstos tienden a olvidar que las organizaciones sociales son también el resultado de estrategias.

4. RECOMENDACIONES BIBLIOGRÁFICAS Y BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Dentro de este apartado señalaré, en primer lugar, los autores y libros a los que a he recurrido principalmente en la elaboración de este estudio preliminar. Entiendo que son trabajos muy convenientes para aquel lector que se acerca por primera vez al estudio del *mundo arabo-musulmán* y que pretende profundizar en los temas que aquí he tratado. Así, el libro de ALBERT HOURANI, 1996. *La historia de los pueblos árabes,* Barcelona, Círculo de Lectores, creo que es un referente dentro de la amplia bibliografía histórica que se ha escrito sobre esta zona del mundo. Esta obra está

[69] *Idem,* 1981.
[70] E. EICKELMAN, D. 209/2003.

estructurada en cinco partes: *La formación de un mundo (siglos VII-X); Las sociedades musulmanas (siglos XI-XV); La época otomana (siglos XVI-XVIII); La época de los imperios europeos (1800-1939) y La época de los estados nación (a partir de 1939).* La información económica, social y política que este profesor de Oxford nos proporciona, así como la estupenda bibliografía que se apunta al final del libro, son un excelente comienzo para llegar a comprender la complejidad del *mundo islámico.* Esta complejidad queda reflejada también en el libro que compiló PAUL BALTA, 1991. *Islam, Civilización y sociedades.* México, S. XXI, que recoge en tres partes artículos de autores que analizan con más o menos brevedad, *el Islam, desde su nacimiento, hasta la situación de esta religión y de su pensamiento político en el siglo XX.*

A estos libros habría que sumar la visión antropológica que DALE F. EICKELMAN, 2003, nos da en *Antropología del mundo islámico.* Barcelona, Bellaterra. Entre las muchas excelencias que habría que resaltar de este trabajo quiero destacar la exhaustiva recopilación bibliográfica que hace el autor al final de cada capítulo, además de la ordenación que establece para analizar temas y señalar autores que han trabajado en esta área geográfica, haciendo un "barrido" *desde la propia disciplina antropológica, hasta los estudios sobre las ciudades, los pueblos, las organizaciones tribales y familiares, así como la relación del Islam con las otras religiones del Libro.*

Asimismo, habría que recurrir a algunos de los libros más clásicos (que también aparecen en el texto), para obtener una completa información histórica y antropológica. Se trata de trabajos tan "contemporáneos" como el de IBN JALDÚN, 1997. *Introducción a la historia universal (al-muqaddima)* México, FCE. Aunque escrito en el siglo XIV no ha perdido su vigencia. Se debe añadir el libro de ERNETS GELLNER, 1981. *La sociedad musulmana,* México, FCE, que a pesar de las críticas sigue siendo una buena introducción al *mundo islámico*, o el de CLAUDE MEILLASSOUX, 1977. *Mujeres, graneros y capitales,* Madrid, Siglo XXI, que hace –entre otras cuestiones– un buen estudio sobre el parentesco y la organización doméstica. Podemos terminar este breve elenco con el de GEMAINE TILLION, 1992. *La condición de la mujer en el área mediterránea.* Barcelona, Nexos, que desde mi perspectiva es un trabajo muy "avanzado" para la época en la que fue escrito.

A estos habría que añadir otros libros que tratan temas más específicos como el de LACOSTE-DUJARDIN, C., 1993. *Madres contra mujeres,*

Madrid, Cátedra; el de R. GUERRERO, 1985. *El pensamiento filosófico árabe.* Bogotá, Ed. Cincel; el de CHAKER, S. 1989. *Berbères aujourd'hui.* París, L'Harmattan; o el de BERNARD, L. 1990. *El lenguaje político del Islam,* Madrid, Taurus, con un análisis certero sobre las connotaciones políticas del Islam, aunque no por eso menos polémico, sobre todo cuando se conoce la trayectoria de este autor, asesor de la administración americana en los últimos tiempos.

Otros libros y artículos que aparecen en el texto, y que he utilizado para su elaboración, aunque en algunos casos no tienen que ver directamente con el *mundo árabo-musulmán,* son:

BADRAN, M. (1992): Medio oriente: Islam, patriarcado y feminismo. Rev. Espejos y Travesías. Santiago de Chile. Nº 16, Agosto.

BOURDIEU, P. (1987): "Espace social et pouvoir symbolique", *Choses dites,* París, Minuit.

BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico,* Madrid, Taurus.

BOURDIEU, P. (2000): *Esquisse d'une théorie de la practique, précédé de trois études d' etnologie Kabyle.* París, Ed du Seuil.

BOURDIEU, P. (2006): *Autoanálisis de un sociólogo,* Madrid, Anagrama.

BOURDIEU, P. y SAYAD, A. (1964): *Le dèracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Argérie.* París, Minuit.

COPET-ROUGIER, E. (1994): "Le mariage arabe. Une approche théorique." *Épouser au plus proche.* París, L'École Hautes Études en Sciences Sociales. Págs. 453-473.

EDHOLM, E. (1979): "Las mujeres como personas antisociales", *Antropología y feminismo.* Barcelona, Anagrama. Págs. 205-224.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1991): *Los Nuer,* Barcelona, Anagrama.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (2007): "Los nuer del sur de Sudán" *Antropología del parentesco y de la familia.* Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 131-153.

GOODY, J. (2007): "Herencia, propiedad y matrimonio en África y Eurasia" *Antropología del parentesco y de la familia.* Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 211-224.

KUPER, A. (2007): "Teoría de linajes: una revisión crítica", *Antropología del parentesco y de la familia.* Comp. R. PARKIN Y L. STONE, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces. Págs. 155-187.

MERNISSI, F. (1983): *Sexe, ideologie, Islam.* París, Tierce.

MOORE, H. (1991): *Antropología y feminismo.* Madrid, Cátedra.

NAROTZKY, S. (1995): *Mujer, mujeres y género.* Madrid. CSIC.

Para terminar, no quiero dejar de recomendar algunos de los libros que para mis investigaciones sobre la situación de las mujeres en el norte urbano de Marruecos, han despertado mi mayor interés. Desde mi perspectiva académica de la *antropología del género,* entiendo que estos estudios han tenido el mismo objetivo que el texto que presento, esto es, mostrar la situación "real" de los "sujetos mujeres" en esta área mediterránea: Ahïsa Belarbi, "Le couple en question" en *Couples en question.* Casablanca. Le fennec, y "Pouvoir contre pouvoir" en *Femmes et pouvoir.* Casablanca. Le fennec, ambos de 1990. De esta misma autora, asimismo *Le salarie de madame.* Casablanca. Le fennec, de 1993. De Benzakour-Chami. *Femme idéale?* Casablanca. Le fennec, publicado en 1992; de Sophie Bessis. *Mujeres del Magreb, lo que está en juego.* Madrid. Horas y HORAS, cuya edición española es también de 1992. De Camile Lacoste-Dujardin, además del libro anteriormente apuntado, su artículo "Un village algérien: Structures et évolution récente", Organisme National de la Recherche Scientifique Sociale Nationale d'Édition et de Difusion Alger, escrito en 1976, sobre los cambios en la configuración de las familias extensas y el papel de las mujeres después de la guerra de la independencia argelina. Y para terminar, dos clásicos de la reconocida autora Fátima Mernissi: de 1983. *Sexe, idéologie, Islam.* París. Tierce, y el publicado en español en 1992, *Miedo a la modernidad.* Barcelona. del oriente y del Mediterráneo. Al que añado un excelente libro, escrito en 1992 por Soumaya Naamane-Guessous. *Au-delà de toute pudeur. La sexualité feminine au Maroc.* Casablanca. EDDIF.

Introducción

Los escritores árabes sostienen que a propósito de la raíz *frc* que en árabe significa división, al Califa Omar le gustaba decir: "¡(El norte de) África es el fraccionamiento!". Ése es el aspecto que ofrece el pasado y el presente del Magreb. ¿Diversidad o unidad? ¿Uniformidad o contraste? Y al limitarnos a aceptar tales diferencias, ¿no estaremos arriesgándonos a dejar escapar la identidad profunda?[1]

Tantos criterios, tantas líneas de división que solamente se solapan en casos excepcionales, tantas áreas culturales que se entrelazan. Así, según el clima y el relieve, el contraste entre el Tell y el «Sáhara», entre habitantes de montañas, de llanuras y colinas; según el tipo de vida, nómada o sedentario o con diferentes grados intermedios –seminómadas y semisedentarios–; según el tipo de vivienda, el contraste entre los habitantes de diversos tipos de casas, desde las casas con terraza de Aures y Mzab hasta las casas con tejas rojas de la Kabilia o las casas moriscas de las ciudades, aunque aquí también con toda una serie de transiciones, de las cuales la más pequeña no es el *gourbi* (chabola), definida siempre de forma negativa; la oposición entre asentamientos grupales propios de los antiguos sedentarios y asentamientos dispersos de pueblos recientemente sedentarizados; según el criterio antropológico, antítesis entre la esencia local y

[1] No cabe duda de que Argelia, aislada en el conjunto magrebí, no constituye una verdadera unidad cultural. Sin embargo, desde el punto de vista metodológico, esta limitación en la búsqueda no es arbitraria. Es en Argelia, en efecto, donde mayor ha sido el impacto de una colonización "total", de tal modo que la unidad de objeto está en función de la unidad de la problemática: este estudio comporta una descripción (capítulos 1 a 5) de las estructuras económicas y sociales originales no como único fin sino como una pieza indispensable para comprender los fenómenos de desestructuración (capítulo 6) determinados por la situación colonial.

A falta de poder aportar a esta edición todos los nuevos datos que exigiría por un lado los progresos en el conocimiento de la sociedad argelina y por otro las transformaciones sobrevenidas tras su independencia, nos conformamos con remitir al lector a trabajos más exhaustivos y con precisar la descripción de la estructura de las relaciones de clase que confiere sus rasgos más específicos y duraderos a esta sociedad.

las aportaciones orientales, una historia turbulenta que ha dado lugar a un mestizaje tan intenso que resulta extremadamente difícil y excepcional distinguir tipos totalmente puros; según la lengua y la cultura, la oposición entre berberófonos y arabófonos, pese a que entre estos últimos encontremos un gran número de beréberes arabizados; según sus diferentes rasgos culturales, como el derecho de la mujer a la herencia, antítesis entre el derecho beréber y el derecho musulmán, es para ambas partes un sistema de ponderación si bien en sentido inverso, que tiende a eliminar las diferencias; según el grado de iniciativa legisladora del grupo, encontramos la misma oposición sólo que con transformaciones matizadas; según las técnicas artísticas, el contraste entre la ornamentación rectilínea y seca del arte beréber y las líneas suaves y curvas del árabe. Del mismo modo, podríamos seguir enumerando a propósito del *khammessat*[*] y el salariado, de la relación del hombre con la Tierra, del carácter mágico-religioso del juramento, del sistema jurídico, del grado de penetración del Islam. Todas estas líneas trazadas en un mapa formarían una especie de maraña casi inextricable, ya que no son solamente dos de las áreas delimitadas las que se superponen por completo –berberófonos y sedentarios o arabófonos y nómadas– y que, además, no es habitual encontrar fronteras nítidas.

De todo este enredo sí podemos extraer, sin embargo, multitud de rasgos sobresalientes, «áreas culturales» relativamente distintas. De hecho, en todos aquellos lugares donde se han conservado los dialectos del beréber, es decir, en su mayoría en los macizos montañosos (Kabilia y Aures), se han conservado ya no sólo los rasgos culturales particulares sino un estilo de vida original. En ellos se observa, entre otras cosas, cierta independencia respecto al Islam (excepto Mzab), sobre todo en el sistema jurídico, en un apegado amor a la tierra, el trabajo tenaz que la hace fecunda y el predominio de la explotación directa del suelo, en una estructura social aparentemente igualitaria en la que interviene el concepto territorial. Bien es cierto que los árabes nómadas introdujeron un sistema de valores propio –desprecio a la tierra y a la explotación directa del suelo propio de la sociedad campesina y al comportamiento «aristocrático» de la sociedad– algo que sería peligroso negar. ¿Es separable la tribu árabe de su patrimonio territorial definido por la lucha contra las usurpaciones rivales? Y a la inversa, ¿no se construyen las estructuras sociales de los beréberes según el esquema genealógico? La interacción es constante entre los dos

[*] Nota del Traductor: contrato agrario entre propietario de las tierras y trabajador.

sistemas, una interacción fundada en una afinidad profunda al mismo tiempo que dominada por la tentación de identificarse y la voluntad de distinguirse.

En toda su extensión, desde las vastas llanuras hasta sus confines y más allá de estos en una compartimentación desordenada que no cesa más que en las estepas, este país podría parecer predispuesto a un brote de particularismos. Tal manifestación se ve impedida por la circulación intensa que anima al conjunto, la migración de pastores, el ciclo de mercados que facilitan los intercambios jurídicos y culturales (que extraemos del papel del *maddāh*[*]), el apogeo de los centros urbanos, hogar de ortodoxia religiosa y de civilización oriental, la unidad de fe y la referencia a la misma lengua sagrada. De este modo, los dos aspectos antitéticos, unidad y pluralidad, continuidad y segmentación no se pueden entender el uno sin el otro. No existe en el Magreb un mundo cerrado y competitivo, puro e intacto. No es un grupo tan aislado ni replegado sobre sí mismo que no reflexione ni se juzgue en referencia a modelos extranjeros. Cada grupo busca y constituye su identidad en la diferencia, pero si este análisis ha de reconocer esas diferencias es para ir más allá y descubrir la identidad que esconden o intentan esconder.

[*] N. del T. Poeta tradicional, generalmente itinerante, que recita textos religiosos que cantan a la grandeza de su Profeta.

CAPÍTULO 1

Los Kabileños

Asentados con una alta densidad de población en regiones de gran relieve (267 habitantes por kilómetro cuadrado en el distrito de *Fort-National*), los kabileños son ante todo arboricultores. Sus asentamientos se agrupan en pueblos que, dando la espalda al exterior, forman una especie de muralla sin apertura, fácil de defender y se abren a callejuelas estrechas y desiguales. A la entrada de la aglomeración donde se encuentran los campos de labranza, el granero de forraje, las muelas y las presas rústicas destinadas a la elaboración de aceite, los senderos se desdoblan para que el extranjero a quien todo esto resulte ajeno pueda seguir su camino sin adentrarse. Así, desde un principio, el pueblo reafirma su intimidad cerrada y secreta, a la vez que su decidida unidad respecto del exterior. Confinado en la parte superior de su región por las vertientes hasta el fondo de las vegas estrechas, rodeado de casas y huertos, dominio de las mujeres; en la parte inferior por los exiguos campos y, por último, más abajo, por los olivares, el pueblo es un lugar de acecho y de protección desde donde el kabileño puede vigilar sin esfuerzo sus campos y vergeles.

Su economía se asienta sobre todo en dos árboles, el olivo y la higuera, con otros cultivos complementarios (trigo duro y cebada) y una pequeña explotación ganadera familiar. Las tierras eran de propiedad indivisa de la gran familia, a pesar de que, desde hace unos veinte años, las rupturas de la tenencia indivisa se han multiplicado. Existen también terrenos comunes al clan o al pueblo (*mashmal*) que a menudo sirven de pasto. Predomina la pequeña propiedad: nueve de cada diez familias poseen menos de diez hectáreas, con una media de una a dos hectáreas, divididas con fre-

cuencia en varias parcelas. Asimismo es escaso el *khammesat*, el cabeza de familia, ayudado por los suyos y, en ciertas ocasiones, por todo el clan o el pueblo, cultiva él mismo sus tierras que, a pesar de la mediocridad de la producción, alimentan mal que bien al grupo, gracias a la indivisión y a una estricta disciplina de consumo. En una sociedad en la que el capital es escaso y caro, se hizo necesario enfrentarse a una coordinación de esfuerzos ante la falta de medios técnicos verdaderamente eficaces. De ahí este florecimiento de pactos (colaboración en la recogida de cosechas, propiedades arrendadas, etc.) que conseguía unificar dos riquezas y dos miserias complementarias presentando tanta variedad que parecían haberse probado todas las combinaciones posibles.

Se comprende así hasta qué punto la lucha con el entorno puede ser dura y tensa. A la imperfección de las técnicas responde una hiperbólica perfección de lo social, como si la precariedad en la adaptación al entorno natural encontrase contrapeso en la excelencia de la organización social, como si, para remediar su impotencia con respecto a las cosas, el hombre no tuviese otro recurso que desarrollar la asociación con los otros hombres en la grandiosidad de las relaciones humanas. Pero tampoco sería infundado considerar que la intención profunda de esta sociedad sea quizá consagrar la mejor de sus energías y de su ingenio a establecer relaciones entre hombre y hombre, libre de relegar a un segundo plano la lucha del hombre con la naturaleza.

1. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

La sociedad kabileña, compuesta por una serie de colectividades ensambladas, presenta círculos concéntricos de fidelidades que portan su nombre, sus bienes y su honor. La menor de las células sociales es la familia extensa (*akham* o «gran casa»). Las familias se agrupan para forman el *thakharrubth*, cuyos miembros tienen un antepasado común en la cuarta o quinta generación. Todas ellas comparten apellido y se consideran «hermanos» a pesar de que en algunas ocasiones, el *thakharrubth* reúna familias de distintos apellidos y orígenes que, de forma general se han ido asociando, adoptando e integrando grupos clientelares alrededor de los descendientes del antepasado común. Cada *thakharrubth* tiene su *tamam* o responsable, designado por todos los miembros, que representa a las

asambleas y que, tras la *timashrat* recibe la cantidad de carne que le corresponde a los suyos. El *thakharrubth* forma con sus semejantes un grupo mayor de tamaño variable denominado *adhrum* en la Gran Kabilia. El pueblo o *thaddarth* con su *amin*, agente de ejecución de las decisiones de la *tajma'th*, designado por los ancianos, está compuesto por varios *idharman* (plural de *adhrum*). Cada una de estas unidades ocupa su propio barrio, dejando ver su estructura social. Varios pueblos forman la tribu o *'arsh*, que lleva el nombre de un antepasado mítico que en la antigüedad formó una asamblea donde se reunían los representantes de cada pueblo. La confederación o *thaqbilt* es una asociación extremadamente vaga, de contornos mal definidos.

1.1. La organización doméstica

La familia extensa es la base de la célula social, punto de convergencia de diversos órdenes como la economía, la magia, el derecho consuetudinario, la moral y la religión, es decir, es el modelo a partir del cual se constituyen todas las estructuras sociales. No se reduce al grupo formado por los esposos y los descendientes directos sino que agrupa a todos los agnados bajo el mando de un solo jefe, y que reúne a varias a generaciones en una asociación y comunidad íntimas. El padre, jefe, sacerdote y juez, asigna a cada familia y a los solteros el lugar preciso que ocuparán en el seno de la comunidad. Por lo general, su autoridad es indiscutible. Dispone de dos sanciones muy temidas: el poder de desheredar y la maldición, sin duda el arma más poderosa, la que se considera que atrae el castigo divino sobre el ingrato, el pródigo o el rebelde. Su omnipotencia queda de manifiesto todos los días, en cada acontecimiento que concierne a la existencia u organización de la familia (compra, reparto de las tareas, gestión del presupuesto familiar, etc.). Fija una fecha para las ceremonias familiares y las preside. Se encarga igualmente de las fechas y de las solemnidades de las ceremonias nupciales. En casos graves, reúne a un consejo que comprende a sus hijos, hermanos y en el cual participa en ocasiones un morabito. Ostenta el derecho de imposición matrimonial. Llegada su muerte, el primogénito hereda su autoridad e, incluso en caso de reparto de bienes, continúa velando por la conducta de sus hermanos y hermanas y queda al cuidado de sus intereses, aportando su ayuda y representándolos en determinadas circunstancias. La madre se encarga de todas las tareas domésticas y de ciertos trabajos del campo (jardín, leña, agua).

Secunda a su marido en la gestión de las provisiones familiares, asegurando su guarda y moderada distribución. En otras palabras, representa el poder paternal en el seno de la sociedad de las mujeres (reparto de tareas, etc.) llegando a constituir a menudo «el pilar de la comunidad».

La célula familiar es una unidad fundamental: unidad económica de producción y de consumo, unidad política en el seno de la confederación de familias que es el clan, unidad religiosa en última instancia puesto que cada hogar es lugar de culto común (ritos de iniciación, del hogar, de los espíritus familiares, etc.). La cohesión se ve reforzada por la unidad del asentamiento –las casas de los descendientes de un mismo antepasado se agrupan generalmente alrededor de un patio común– y por la comensalía. La familia es también unidad de intereses y de ocupaciones; los trabajos al aire libre, masculinos o femeninos (construcción, siembra, recolecta, alfarería, etc.) atañen a todos los miembros del grupo. Estos se sienten implicados en todo lo que concierne al cabeza de familia, en particular a su honor, el cual han de defender.

Las casas y las tierras de cultivo pertenecen a las familias, representadas por los cabezas de familia que actúan en tanto que consejeros morales. En realidad, reina la indivisión (fundamento esencial del equilibro económico y moral del grupo) de modo que cada miembro (familia o incluso un solo individuo) ostenta una parte en usufructo pero no en propiedad. Que una familia posea un bien propio no implica su intransigencia ante el imperativo de conservar e incrementar el patrimonio familiar. Además, el derecho consuetudinario protege el patrimonio territorial. Así, la *shafa'ah*, derecho de retracto inmobiliario al cual la costumbre le ha otorgado un desarrollo exorbitante, permite expulsar a todo aquel ajeno a la propiedad. Los *habous*[*] privados, fundaciones piadosas que pueden estar constituidas en beneficio de una mujer, por ejemplo, permiten una donación en usufructo, en la que los bienes donados permanecen inalienables y sólo pasarán a manos de sus herederos varones a la muerte de la usufructuaria.

Este análisis somero no hace más que describir *los rasgos comunes a todos los tipos de familias del norte de África.* La principal originalidad del sistema afecta a la condición de la mujer. A diferencia del derecho musulmán que concede a la mujer el derecho a heredar, *ab intestat*, la mitad de la parte correspondiente al varón, se la deshereda en virtud del

[*] N. del T. Palabra de origen árabe perteneciente al derecho musulmán.

principio agnaticio según el cual la vocación sucesoria nace principalmente del lazo de parentesco entre varones y existe en beneficio exclusivo de éstos. La desheredación constituye ante todo una necesidad económica. Dada la fuerte densidad de población y la escasez extrema de suelo cultivable, la parcelación excesiva de la tierra que conllevaría la intervención de un gran número de herederos, arruinaría a la familia. Además, la mujer pasa a ser una persona ajena al grupo de su marido donde permanece en calidad de invitada; se guarda igualmente de ambicionar la herencia de ancestros que no son los suyos. Por eso es lógico que si el marido muere sin testamento, los bienes recaigan sobre el heredero varón más próximo. Sin embargo, la exagerada masculinidad de este sistema sucesorio se mitiga de varias maneras. Los kabileños renunciarán, tras la deliberación de 1748, a las prescripciones de la ley coránica concernientes a la herencia, para volver a la desheredación de las mujeres. Desde entonces, los *habous,* que antiguamente servían para desheredar a las mujeres (como en tierra árabe), permiten donarlas las tierras en usufructo. Además, el código de honor impone al hombre hacerse cargo de los parientes huérfanos, viudas o repudiadas.

En el ámbito de los derechos familiares se da, aparentemente, la misma desigualdad atroz. El matrimonio no libera a la mujer de la autoridad absoluta de su padre más que para entregarla a la entera dominación de su marido o más exactamente del grupo de su marido y en particular a la de su suegra. Ella debe obediencia y fidelidad. A la obsesión con la virginidad le sucede el temor a la esterilidad, el cual se esfuerza por conjurar mediante amuletos, peregrinaciones, promesas votivas y todo tipo de artes mágicas. El marido cuenta con total libertad para poner fin al matrimonio. Le basta con pronunciar la fórmula de repudio ante sus amigos, un morabito, la asamblea o ante el mismo cadí.

La condición en la que se halla la mujer es de hecho consecuencia de la primacía absoluta del grupo familiar y más concretamente de los agnados. «Toda la organización social de la Kabilia, escriben Hanoteau y Letourneux, todas las instituciones kabileñas (políticas, administrativas, civiles, etc.) contribuyen a este único fin: mantener y desarrollar la solidaridad entre los miembros de una misma colectividad, dar al 'grupo' la mayor fuerza posible». De ahí, entre otras cosas, el derecho de imposición matrimonial. Una necesidad social de la cual nadie puede evadirse, el matrimonio es asunto del grupo no del individuo. Además, la separación absoluta de sexos que excluye a la mujer de toda participación en la vida

exterior le quita la posibilidad de subsistir fuera del hogar legítimo. «Las averiguaciones matrimoniales»* son, como es lógico, asunto de la familia ya que la unión entre dos individuos no es sino el momento en el que se lleva a cabo la unión de dos grupos. Los padres buscan una «buena familia» con la que se citan, se ponen de acuerdo, todo sin la intervención de las dos personas implicadas. El joven puede quedar prometido a cualquier edad con la mediación del padre; sin embargo, una vez alcanza la mayoría de edad se le consulta a través de un amigo intermediario para que pueda expresar su parecer libremente. Si rehusara, caso excepcional, su padre podría hacer otra elección. A las jóvenes, por lo general, se les informa de la boda una vez pactada. De hecho, a menudo la boda es asunto de las mujeres, el cabeza de familia sólo interviene para sancionar pactos ya cerrados. Es más, a la joven kabileña se la ha preparado en todos los aspectos de su educación de acuerdo a su futura condición jurídica y social. Todo es motivo de llamada de atención sobre la superioridad del joven al igual que ocurre con las distintas ceremonias que marcan etapas esenciales de su vida (nacimiento, primer corte de pelo, primera entrada al mercado, circuncisión, etc.).

Tampoco sorprende que la boda no modifique en absoluto a la familia. Soltero o casado, el individuo permanece unido al grupo agnaticio y sometido a la misma autoridad paterna; a la mujer se la considera como medio para ampliar la familia y estrechar los lazos. Tal es el contexto real en el que deben interpretarse *el matrimonio y la dote.* Algunos autores han visto en el matrimonio kabileño (y por ende el musulmán) una venta en la que la dote (concedida por el padre del prometido al padre de la prometida) constituye un auténtico precio; otros, una especie de contrato de alquiler de servicios; otros, un contrato original destinado a interesar al padre en la buena conducta de su hija (que le permitirá conservar la dote); otros todavía consideran la dote como una especie de depósito de garantía a la vez para el marido –quedando el padre obligado a vigilar a la hija– y para la mujer, que puede, según ciertas costumbres, reclamar su uso cuando su familia parezca abandonarla. La primera interpretación debe rechazarse; las otras parecen subrayar «funciones secundarias» de la institución matrimonial a las cuales hay que añadir la función económica (circulación de

* N del T. Los compromisos matrimoniales, en concreto los no endogámicos, se cierran una vez las familias implicadas han terminado de investigar cuan "honorable" es el grupo con el cual van a formalizar la alianza. Para más información ver P. Bourdieu, 1991. *El sentido Práctico.* Madrid, Taurus.

capital). En realidad, la compensación matrimonial debe ser entendida dentro del contexto del «comercio de honor» que implica el intercambio de dones y contra-dones: así, la *tawsah*, es la donación hecha por el invitado a su anfitrión y anunciada públicamente con motivo de fiestas y ceremonias. Estos dones crean un vínculo moral y religioso y conllevan el deber de dar más de lo que se recibe, entendidos como *intercambios diferidos* (cf. el «matrimonio por intercambio»: un individuo da a su hermana en matrimonio a otro, contrayendo el primero matrimonio con la hermana de éste, sin que haya pago de dotes). El matrimonio es una oportunidad, entre otras cosas, para tales intercambios recíprocos que son la condición de la vida social y el modo normal de transmisión de ciertos bienes, entre ellos, las mujeres. Estas transacciones no se enmarcan dentro de la lógica del cálculo económico: la dote es un contra-don y el matrimonio un intercambio que puede crear alianzas (cf. las luchas simuladas que representan en los ritos matrimoniales la oposición del clan del marido y de la mujer) y que toma forma de donaciones recíprocas porque la relación entre el matrimonio y la dote no es arbitraria al ser el matrimonio parte integrante de las donaciones que lo acompañan.

La dote restablece un equilibrio roto, un intercambio diferido en el que juega un papel de garantía, de sustitución de la mujer (en espera de la contrapartida) y por ella se reafirma la continuidad del mecanismo de prestaciones y de contraprestaciones. Como prueba de esto, si el marido muere primero, se restituye la dote y la mujer regresa con su familia y no en el caso contrario, en el que la familia se vería mermada de forma definitiva. De ahí el carácter eminentemente ofensivo del *barru balat* (repudio sin contrapartida), que rompe el sistema de reciprocidad, dando sin recibir a cambio como exige el honor. La mujer así repudiada, donación rechazada, para la cual no existe contra-don posible, queda excluida del ciclo de intercambios matrimoniales (*tim'awaqth*). Aceptar la restitución de la dote, al contrario, en caso de fallecimiento del marido o de repudio, es mostrar que el «contrato» se ha roto, pero que el sistema de reciprocidad, el cual el matrimonio había dado la oportunidad de ejercer, permanece inalterado.

La dote es garantía también en otro sentido: la mujer sigue siendo miembro del grupo de origen, sujeta a la acción mágica del grupo de acogida aunque la donación siga ligada al donante; la dote restablecería así el equilibrio mágico. En el mismo contexto, ésta aparece como una contrapartida destinada a compensar la violación del tabú sexual. Así en Aures, el regalo principal consiste en un «duro», denominado *khaqddkhūl* (dere-

cho de entrada) para los Béni-Bou-Slimane y «duro lahlāl» (duro legitimador) para los Touaba. Del mismo modo, según los juristas mozabitas, «la dote nupcial es la condición misma que licita el matrimonio y el derecho a disfrutar de la mujer». Al fin y al cabo, ¿la donación hecha a los hombres no se dirige a través de ellos a los poderes naturales a fin de que éstos favorezcan algo tan sumamente deseado como es la fecundidad del matrimonio?

No nos sorprenderá encontrar al grupo familiar en el cruce de todas las avenidas de la sociedad kabileña. *Primacía del grupo familiar*, que excluye el celibato, que, a través del padre, ejerce el derecho de imposición matrimonial, casando muy temprano, hacia los doce o trece años, a las jóvenes. Primacía del grupo que acuerda la autoridad absoluta del marido y que, anteponiendo la continuidad del grupo familiar a la de la pareja, le concede el derecho de repudio. Primacía del grupo que asegura la protección del patrimonio familiar mediante diversas armas jurídicas contra toda intromisión extranjera; que, con tal de que el bien agnaticio no se vea disminuido, excluye a las mujeres de la herencia.

El papel eminente del grupo es todavía más visible en la *emigración*. De hecho, si los emigrantes temporales son en su mayoría beréberes sedentarios y sobre todo kabileños, se debe a que la fuerte cohesión y la solidaridad del grupo agnaticio procuran al emigrado la seguridad de que su familia, que permanece en el patrimonio indiviso donde todos pueden subsistir, se beneficia en su ausencia de la protección de los parientes masculinos que residen en la región. Es esta idea de familia la que lo mantiene durante el tiempo que dura su exilio y le inspira un comportamiento de trabajador empedernido y ahorrador; pues, una vez reagrupados en Francia según el esquema de la estructura familiar que recrea esta red de solidaridad y de ayuda mutua que anima la vida kabileña, son ellos los que envían a su familia la mayor parte de sus ganancias sometiéndose a muchas privaciones.

Consciente de la función capital de la familia agnaticia, el grupo dedica todas sus fuerzas a defender y proclamar continuamente los valores que la conforman, en particular las virtudes de solidaridad y ayuda mutua que no podrían ser abandonadas sin que la totalidad del organismo social a la vez que su equilibrio, mantenido a base de energía coordinada entre el hombre y el medio, no acaben por estar amenazados de ruina. Aparte de los préstamos mutuos y los contratos de todo tipo, ciertos trabajos (construcción de viviendas, de red viaria, escarda, siega, recolecta de aceitunas,

etc.) se logran gracias a la colaboración del clan o del pueblo entero; los trabajos voluntarios aunque impuestos por las costumbres, los préstamos mutuos de servicios, la ayuda fraternal entre vecinos no entrañan para el beneficiario más que el coste de la alimentación y la obligación de la reciprocidad, la *thiwizi* (*tuwizah* de los árabes) es un don de trabajo al cual se responde con un contra-don. Estos trabajos, que acompañan a actos rituales, culminan con ceremonias y un almuerzo común. En cierto modo, el trabajo colectivo es tanto fiesta como plegaria colectiva, y sobre todo es el momento de reafirmar solemnemente la solidaridad de la familia, del clan y del pueblo. En todos estos actos se expresa la voluntad de mantener los vínculos grupales estrechamente unidos. Sin duda, la precariedad de los instrumentos de acción en el mundo obliga a la colaboración y asociación. Pero, en un sentido más profundo, esta religión de la solidaridad podría ser el culto que la sociedad rinde a su antepasado común, realidad de lo místico, principio de esta solidaridad y dispensador de toda fecundidad, el culto a través del cual, se rinde homenaje a sí misma.

1.2. La familia, modelo estructural

Tanto las unidades más limitadas como las más amplias se conciben a partir del modelo de unidad familiar, utilizando la genealogía como medio de racionalizar la estructura social proyectándola hacia el pasado. De ahí una cierta imprecisión de la nomenclatura política, particularmente en cuanto concierne a las agrupaciones familiares, *thakharrubth* y *adhrum*; estos términos designan unas unidades sociales de extensión variable, según las regiones y también según la estructura y la historia de los pueblos. Este paso se produce de forma imperceptible y continua de las unidades más limitadas a las más extensas, aunque existen puntos de segmentación virtuales, que podrían hacerse reales de una parte u otra según la ocasión o la situación.

Sin embargo, entre dichos puntos de segmentación, existen algunos que marcan verdaderos *umbrales* definidores de las agrupaciones más estables. De este modo, la unidad más viva es el clan simple o complejo (*thakharrubth* o *adhrum*). Hasta una fecha relativamente reciente, el clan era el marco en el cual se desarrollaba la vida social y mil rasgos atestiguan que tenía una existencia separada; tenía su *tajma'th*, su cementerio, su barrio, sus fuentes y a veces sus fiestas, sus costumbres y sus leyendas originarias propias. Los miembros del mismo clan se sienten unidos por

una fraternidad efectiva que confiere a las relaciones una gran familiaridad y suscita actitudes de solidaridad espontánea, ya sea para vengar la sangre derramada o para acometer una tarea en común. En otros tiempos también, la *timashrat*, el reparto comunal de la carne y acto de comensalía que define los límites de la comunidad a la vez que reafirma su unidad, tenía lugar en el ámbito del clan.

La unidad del pueblo era ante todo territorial. No hay que caer en la trampa de las analogías a las que conducen multitud de rasgos: además de su casa de asambleas, de sus codificaciones de asamblea *(qanun)*, que constituyen la excepción a la ley islámica y que rigen el comportamiento cotidiano con un lujo exuberante de detalles, el pueblo evoca para nosotros la comunidad rural. Pero, en realidad, agrupados en una aglomeración (pueblo) o separados en el espacio *(tufiq)*, los clanes formaban más una confederación que una comunidad. Diferentes influencias han hecho que numerosas prácticas e instituciones antaño propias al clan no existan en la actualidad más que a nivel del pueblo, convertido progresivamente en una verdadera unidad política.

Más frágil e indefinida, la tribu, confederación de pueblos sin más sustancia que el nombre y desprovista de traducción con sentido, tiene una existencia únicamente circunstancial y funcional de modo que se define esencialmente por la oposición respecto de los grupos homólogos. Es evidente que la cohesión y el sentimiento de solidaridad son inversamente proporcionales a la exigüidad del grupo; sin embargo, una disputa relacionada con el grupo más amplio pone en suspenso las disputas entre los grupos menores.

La complejidad de esta estructura, con las iniciativas de todo orden que autoriza, se ve aumentada por el juego de los *saff-s*, difusos y abstractos sistemas de alianzas políticas y agonísticas –que dividen el pueblo, a veces el clan e incluso la familia, y se organizan en dos ligas generales, la «alta» y la «baja»– clases de virtualidades convencionales y ante todo onomásticas, dispuestas a actualizarse tan pronto surgiese un incidente, por trivial que fuera, a escala individual o colectiva. Esta división en unidades opuestas y complementarias parece constituir un aspecto de una oposición estructural más profunda que domina toda la vida social y ritual. Varios rasgos invitan a pensar que los conflictos entre las ligas revestían una forma institucional y que los combates eran el resultado de la lógica del juego ritual más que de la guerra propiamente dicha. Esta «organización dualista» garantiza, por una extraña y oscura ponderación, un equilibrio asegurado por la misma

crisis. Las fuerzas se oponen, se componen y se compensan. Todo sucede como si se buscara el equilibrio en la tensión[2] mayor.

2. LA DEMOCRACIA SOCIAL

La familia, piedra angular de la sociedad, es al mismo tiempo (como en toda Argelia) el modelo según el cual se construye todo el sistema social, sin que exista una diferencia de orden y de naturaleza entre la organización doméstica *(res privatae)* y la organización política *(res publicae)*, siendo los lazos de consanguinidad el arquetipo de todo vínculo social y en particular político[3]. Si la genealogía se utiliza, de forma más o menos arbitraria, cada vez que sea necesario fundar o justificar una unidad social, es porque ésta permite crear una relación de parentesco, por la ficción del ancestro epónimo, entre individuos asociados según mecanismos completamente diferentes; todo sucede en efecto como si esta sociedad no pudiera concebir otro tipo de relaciones en el interior de un conjunto social que aquellas que existen entre parientes, ni otro principio unificador de un conjunto político que aquel que posibilita la cohesión de la sociedad más elemental, la familia.

De igual modo, aunque haya numerosos rasgos que puedan hacernos pensar en la democracia moderna (una especie de parlamentarismo, igualitarismo, noción del interés general, conato de un poder ejecutivo, etc.), ¿debemos extraer la identidad a partir de la analogía? ¿Cómo explicar entonces que esta «democracia» no pueda funcionar realmente más que en el interior de la unidad social más limitada, el subgrupo agnaticio, y que las unidades más extensas, nacidas de una situación excepcional, se vean condenadas a desaparecer apenas superada la crisis? En realidad, al estar construidas según el mismo esquema, la organización política y la organi-

[2] Para un análisis más detallado, ver P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, p. 14-15, 18-20 y 100-102.

[3] Sería fácil mostrar que las relaciones de parentesco constituyen el modelo de relaciones económicas, de la relación entre el hombre y la naturaleza o entre el amo y el sirviente (ver *infra* el *khammessat*), por ejemplo. Se deduce por un lado la importancia y el sentido conferidos al intercambio, las cosas intercambiadas (donaciones, servicios, etc.) sin ser nunca *cosas* exclusivamente, sino también *palabras;* y por otro, el hecho de que el dominio económico no se constituya nunca como autónomo, como dotado de principios y de reglas propias (por ejemplo, la ley del interés) y por consiguiente se encuentra regido, al menos idealmente, por el mismo sistema de valores (a saber, el código de honor) que las otras relaciones interpersonales.

zación familiar son homogéneas. Así se comprenden multitud de particularismos de este sistema. Las funciones de la *tajma'th*, donde son únicamente los ancianos quienes deliberan, son aquellas que incumben al «padre», que actúa en calidad de jefe y delegado del grupo, dentro de una sociedad patrilineal. La asamblea administra, gobierna, legisla y arbitra; es la encargada de defender el honor colectivo; debe velar por la ejecución de sus propias decisiones y dispone de una forma de coerción temible, la exclusión social o el destierro. Si toda la sociedad se organiza alrededor de una unidad de base tan restringida como el clan consanguíneo, es porque representa la extensión máxima, sobre el plano político, de la solidaridad familiar experimentada de forma efectiva, de modo que la unidad política elemental encuentra en su mismo fundamento su propio principio de limitación. Además, al tomarse todas las decisiones por unanimidad, la organización política está obligada a ceñirse a los límites últimos, aquellos del clan, unido por un intenso sentimiento de solidaridad. Más allá, ese sentimiento se vuelve más inconsistente, más convencional, de igual modo que las unidades políticas de las que es fundamento[4].

Es en esta misma lógica donde se debe comprender la actitud del individuo con respecto a la colectividad. La adhesión a las órdenes del grupo está asegurada por el sentimiento de solidaridad, indisociable del sentimiento de la fraternidad vivida, sentimiento de no existir más que dentro del grupo y para él, de no existir en sí mismo más que como miembro y no como persona individual. A partir de este hecho, la regla social no se considera un ideal inaccesible o un imperativo apremiante, sino que está presente en la conciencia de cada individuo. Prueba de ello, el *qanun*, selección de costumbres propias a cada pueblo, que consiste esencialmente en la enumeración minuciosa de faltas particulares, es decir, de conductas susceptibles de perturbar la vida en común, robos, violencia, incumplimientos de la solidaridad, seguida de la indicación de las sanciones correspondientes. Lo esencial queda sin formular debido a su obviedad, a saber, el conjunto de valores y principios que la comunidad afirma por su existencia misma, las normas implícitas que fundan los actos de jurisprudencia, costumbres formadas y formuladas a medida que las circunstancias lo exigían[5]. Aquello que el honor prohíbe, decía Montesquieu, es mucho más prohibido cuando

[4] Estos análisis valen, salvo pequeños matices, para el resto de grupos de Argelia.

[5] Por ejemplo, el *qanun*, del pueblo de Agouni-n-Tesellent (Aït Akbil), consta de 249 artículos, 219 leyes "represivas" (88%), 25 leyes "restitutivas" (10%) y 5 artículos relativos a los principios más generales (organización política).

las leyes no lo prohíben; lo que éste prescribe es mucho más exigido cuando las leyes no lo exigen. ¿Y cómo atreverse a prescribir lo que nadie se atreve a transgredir?[6]

El grupo en realidad no conoce otro código que el del honor, que pide que cada falta, asesinato, ofensa o adulterio lleve en sí mismo su pena; más tribunal que el de la opinión pública; cada cual se juzga a sí mismo, conforme al código común e íntimo, sin que intervenga la mediación de un poder exterior y superior. Se puede objetar que la asamblea del clan o del pueblo, que actúa en tribunal, puede dictar un «código» *(qanun)* a veces redactado por escrito, que vele por salvaguardar el orden público y disponga de todo un sistema de sanciones, multas, represalias, destierros. Pero más que un tribunal, en el sentido de organismo especializado, encargado de emitir decisiones conforme a un sistema de normas formales, racionales y explícitas, la asamblea es un consejo de arbitraje y quizá un consejo de familia. Así pues, los litigios causados por una asociación agrícola o las disputas por lindes se solucionan a menudo por medio del juicio de familiares, vecinos o parientes. Para los asuntos más graves, la asamblea se limita con frecuencia a exhortar. La opinión colectiva es la ley, el tribunal y el ejecutor de la sanción. La *tajma'th*, donde todas las familias están representadas, encarna esta opinión por la cual se experimentan y explican sus valores y sentimientos. El castigo más temido es la exclusión social. Aquellos que la sufren son excluidos de la *timashrat*, del consejo y de todas las actividades comunes, de modo que equivale a una pena de muerte simbólica. Es, pues, el sentimiento, el honor o la equidad lo que, aplicado de modo particular, dicta sentencia y sanción, en ningún modo una justicia racional y formal. El juramento colectivo, último recurso una vez han fracasado todos los procesos de conciliación y períodos de prueba, no hace más que revelar con mayor claridad el principio real de todo el sistema. El rechazo al juramento está inspirado en la creencia de que el perjurio lleva en sí mismo su pena y constituye así una confesión. El juramento colectivo es ordalía, es decir, es a la vez prueba, juicio y castigo, siendo la sentencia y la sanción parte integrante de la prueba; el verdadero juez no es la *tajma'th*, simple testigo responsable de hacer respetar las formas de un debate que sobrepasa su competencia y que afronta, sin intermediarios, los conjuradores y los poderes sobrenaturales encargados de sancionar el sentimiento de equidad que

[6] Cf. P. Bourdieu, Le sens de l'honneur, en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra-París, Droz, 1972, p. 13-14.

los hombres llevan en sí mismos al asociar el castigo a la mala acción. El juramento colectivo puede entenderse como la espera de la invocación de la restauración de una unidad perdida, de la conexión entre la falta y el castigo experimentado como necesario e interno, anterior a toda experiencia. En pocas palabras, los fundamentos de la justicia no se comprenden como tales, como sistema de normas formales y racionales, sino vividas, experimentadas y sentidas de forma unánime, dando así origen a la comunidad de sentimiento dentro del sentimiento de comunidad.

Lo mismo sucede con los principios que gobiernan la organización social. La cohesión del grupo no descansa tanto en una organización racional y objetiva, como en nuestra sociedad, sino en el sentimiento comunitario que hace superfluas las instituciones propiamente políticas. En la comunidad del clan o del pueblo, los valores fundamentales, transmitidos por una tradición indiscutida, son admitidos por todos sin ser explícita o deliberadamente afirmados; cada institución política se ve vivificada y fortalecida por el apego orgánico del individuo a la comunidad; esta comunidad está fundada sobre sentimientos experimentados y no sobre principios formulados, sobre presuposiciones comunes profundamente aceptadas y tan poco puestas en duda que no cabe la posibilidad de justificarlas, probarlas o imponerlas. Se comprende así que tal sistema no pueda funcionar más que a nivel de las agrupaciones de familias agnaticias donde la totalidad de sus miembros se sienten unidos por lazos afectivos de parentesco y vinculados por relaciones directas e íntimas. A medida que las unidades políticas se amplían, estos sentimientos se vuelven más superficiales y frágiles. De igual manera, este tipo de sociedad tiene los mismos límites que los sentimientos que la fundan. El paso a una democracia más extensa supone el cumplimiento de la mutación por la cual los sentimientos se convierten en principios. En función de la intensidad de los sentimientos comunitarios, las reglas que fundan la comunidad no se consideran necesariamente imperativas, sino que animan la realidad existente de las costumbres. La democracia familiar no tiene que enunciarse para existir; quizá incluso exista con más intensidad cuanto menos se formulan los sentimientos que la fundan. En la democracia kabileña, el ideal de la democracia parece realizado; así es, sin que intervenga otra obligación que la presión de la opinión, la voluntad particular concuerda inmediata y espontáneamente con la voluntad general. Pero no se ha alcanzado este ideal más que sin plantearlo y sin tratarlo como ideal; porque no está formulado objetivamente como principio formal y abstracto, sino vivido desde el sentimiento, como una evidencia inmediata e íntima.

CAPÍTULO 2

Los Chaouia

Vasto cuadrilátero montañoso, el Aures, situado entre la altiplanicie y los confines del Sáhara, está interrumpido por valles profundos y paralelos (Oued el Abiod con los Ouled Daoud, Oued el Abdi con los Ouled Abdi) que presentan zonas naturales variadas, correspondientes a diversos estratos climáticos: en la base, el desierto, con oasis y palmeras datileras; de 800 a 1.500 metros vergeles y cereales irrigados; en la zona fresca de las cuencas superiores y de la vertiente septentrional, árboles frutales y pastos. Salvo en algunas regiones privilegiadas, la economía del Aures, dominada por la escasez del suelo cultivable y los imperativos climáticos, descansa en la conjunción de la agricultura y la ganadería. La amplitud y la importancia de la trashumancia varían en función, en parte del papel que desempeña el rebaño en el equilibrio del grupo, en parte de la localización de estos grupos. Menos pobres que los otros, y sobre todo más numerosos, los O. Abdi y los O. Daoud aprovechan el elenco de posibilidades que les ofrecen la estratificación del relieve y la diversidad de las zonas climáticas: cultivo de cereales en las tierras altas, en los valles irrigados y en los oasis; horticultura y arboricultura en los valles; ganadería con trashumancia de reses y; finalmente, explotación de los recursos de la zona fronteriza del Sáhara.

El país chaouia ha vivido durante mucho tiempo en una economía cerrada, con unas necesidades estrictamente ajustadas a sus recursos. El grupo primario vive en autarquía; si exceptuamos algunos artesanos especializados o semiespecializados, no existe división del trabajo más que entre sexos. Al hombre le corresponde la parte principal de los trabajos agrícolas, mientras que la mujer, por sus actividades artesanales, asegura al grupo algunos de

sus recursos más indispensables. Los grandes mercados estivales, que coinciden generalmente con los grandes peregrinajes (Djebel Bous), posibilitan los intercambios más importantes. Las grandes compras, destinadas a constituir las reservas, se realizaban en forma de trueque, "cara contra cara", como dicen los chaouia. Aparte de este comercio ligado directamente a la agricultura, se daba el comercio ambulante, ejercido por vendedores ambulantes, kabileños casi la mayor parte de las veces. Así, ésta es una *economía de necesidades* basada en el autoconsumo, lo que implica la existencia de unas reservas utilizadas según una disciplina muy estricta; unos intercambios comerciales relativamente reducidos que excepcionalmente adquirían forma de venta con beneficios, de modo que el grupo familiar representa su propia producción, circulación y salida y vive en sí, para sí y por sí mismo.

Dos tribus del sureste, que tienen igualmente las características de los otros grupos chaouia, hablan árabe y dicen ser árabes; la lengua chaouia lleva la marca de la influencia árabe. Las poblaciones del sur del Ahmar Khaddou descienden hacia los mercados de los pequeños pueblos arabizados del Sáhara; los nómadas árabes atraviesan el macizo dos veces al año, recorriendo los valles e intercambiando la sal del Sáhara por cereales o frutas. Los chaouia son musulmanes; reciben una educación religiosa rudimentaria, practican el ayuno con unanimidad y profesan un profundo respeto a sus morabitos, a menudo extranjeros. Sin embargo, por su situación y su estructura, el Aures, región cerrada, ha mantenido a los chaouia alejados de toda mezcla étnica. El aislamiento ha contribuido a homogeneizar el grupo y a asegurar la permanencia de las estructuras antiguas. Es esencialmente el tipo de vida que permite distinguir a los sedentarios de los valles fértiles del noroeste, que cultivan cereales y árboles, agrupados en grandes pueblos, y a los seminómadas de los valles casi desérticos del sureste, pastores de cabras y de ovejas, labradores de trigo y de cebada que viven en casas dispersas, en densidades bajas o, durante una parte del año, bajo las tiendas de campaña. Estos grupos, asociados por intercambios económicos, tienen estructuras sociales idénticas.

1. LA ORGANIZACIÓN DOMÉSTICA

A la vez que unidad económica, la familia es también unidad social y religiosa. En ella, el hombre ejerce la preponderancia como derecho, aun-

que la mujer toma numerosas iniciativas e interviene de forma poderosa, tanto por su influencia en la gestión de asuntos como por su actividad en el equilibrio económico.

La autoridad entera del anciano, jefe consultado, apreciado, obedecido (cf. Kabilia), se ejerce sobre sus hijos y nietos que viven bajo el mismo techo o en las casas contiguas, de modo que la gente de la misma fracción se agrupa en el mismo barrio. La familia extensa de tipo patriarcal es la unidad social fundamental cuya cohesión es defendida y mantenida gracias al sistema de alianzas matrimoniales y también por diferentes medidas jurídicas (por ejemplo, derecho de retracto, desheredación de las mujeres, etc.) destinadas a conservar para los hombres la posesión de un patrimonio indiviso (cf. Kabilia). Es entre los miembros de la misma fracción donde la solidaridad se muestra con más fuerza, la ayuda mutua en ciertos casos está circunscrita a este grupo (trabajos en el campo, construcción de casas, cf. Kabilia). Incumbe también a la familia la ayuda a los desfavorecidos; la hospitalidad otorgada a un extranjero es inviolable. El poder y la unidad de la familia se manifiestan una vez más en los asuntos de honor: disputas, reyertas, pleitos o delitos. El alma del grupo es sin duda el honor, el orgullo familiar que se justifica en la solidaridad en el trabajo o en la venganza de la ofensa sufrida.

Primacía del grupo finalmente en el matrimonio. Según un proverbio de los chaouia, «para una chica, no hay más que matrimonio o tumba». La mujer chaouia, al igual que la kabileña, se casa muy joven y su padre dispone del derecho de coacción matrimonial. Si, como en Kabilia, puede estar prometida mientras aún es muy joven, no es raro que sin embargo, pasada la edad de la pubertad, ella imponga su elección. En todo caso, el joven elige preferentemente a una mujer de su fracción (hija del tío paterno o, en su defecto, materno), en su afán por estrechar los lazos familiares.

Si el grupo ejerce una presión menor que en Kabilia en cuanto concierne a la conclusión del matrimonio, no por ello actúa con menos vigor cuando su «honor» se ve comprometido por el adulterio de la mujer. El marido es el único juez de la sanción que se debe inflingir, sea repudio o pena de muerte, pero su familia le presiona con amenazas y sanciones, a fin de que ejerza la venganza.

La originalidad del sistema reside en la condición de la mujer. Primeramente, la educación de la hija se confía a la madre, que la enseña sus tareas económicas y deberes sociales. La niña chaouia es rápidamente ini-

ciada en los secretos, las intrigas y los ardides y la picardía de la sociedad femenina y experimenta con gran intensidad este sentimiento de solidaridad, cercano a la complicidad, que une a las mujeres más allá de las diferencias de edad y condición y que se refuerza sin cesar por sus labores, las preocupaciones comunes y sobre todo por la necesidad de asociarse contra un «adversario común», el hombre. Esta sociedad de mujeres, soporte de la magia por la que espera asegurarse la dominación del hombre, soporte de su cohesión y de su actividad incansable tanto en el Aures como en Kabilia (cuidado de los niños, labores domésticas, artesanales, agrícolas), es una de las características de la civilización del norte de África.

Otro rasgo paradójico, consecuencia quizá del precedente, es el divorcio entre la situación de derecho, muy desfavorable, y la situación de hecho, relativamente favorable. En efecto, aunque la existencia de la mujer chaouia es muy dura, debido sobre todo a las enormes tareas que le corresponden y, aunque al comienzo del matrimonio, su situación de hecho concuerde con su situación de derecho (sumisión completa a su marido, que puede ejercer sobre ella el «derecho de corrección» y no le deja ningún lugar en las decisiones importantes), ella adquiere muy rápidamente una influencia considerable. La mujer no tolera ni la poligamia ni la infidelidad y prefiere el divorcio. En su hogar, los esposos son de hecho iguales; ella tiene voz consultiva, sino decisoria, en los asuntos domésticos, con una excepción, el presupuesto y administración de las reservas. Incluso puede verse a las mujeres intervenir en los conflictos políticos (disputas entre mitades). Un rasgo adicional: la dote permanece en su propiedad, aunque ella puede reducir su cantidad, para así contribuir a las dádivas que pueda hacer su marido en el futuro o, aún más, dejarla a disposición de su esposo, haciendo ésta de dote ficticia; esto último para evitar estar relacionada por el vínculo conyugal y reservarse la posibilidad de un divorcio sin restitución de dote. Además, la mujer chaouia que, como la mujer kabileña, podía ser repudiada arbitrariamente por su marido, ha utilizado con diligencia las posibilidades que desde 1866 le ha procurado la institución de cadís musulmanes, que juzgan según la ley musulmana que autoriza a la mujer a solicitar la disolución del matrimonio. Como ocurre en todo acto de préstamo, el hecho cultural tomado se reinterpreta en función del contexto de acogida, pero el préstamo está en sí mismo en función de este contexto. Así, mientras que en Kabilia las mujeres han usado poco la nueva posibilidad que se les brindaba, en el Aures, por el contrario, y porque ésta respondía a una necesidad colectiva, esta institución ha sido rápidamente adoptada. La mujer tiene así el poder de divorciarse; las razones

aducidas a menudo no son más que pretextos que disimulan bien el deseo de adoptar la condición de *azriyah*, bien la intención de contraer matrimonio nuevamente; en cuanto al proceso, es muy ingenioso: la mujer chaouia lanza así a su marido una especie de desafío al que éste no puede responder más que por el repudio. Esta conducta puede tomarse como símbolo de las relaciones entre los sexos en la sociedad chaouia. En derecho, sólo el hombre puede repudiar, pero es la mujer quien, en este caso, le incita a ejercer este derecho, y lo hace en cierto modo a través de él, contra él. Así, de forma general, la mujer disfruta de una autoridad profunda y real, que el hombre conserva y ejerce de forma oficial.

Como último rasgo, la mujer repudiada o la viuda se convierten en *azriya*, hasta un nuevo matrimonio. La *azriyah*, es decir, la mujer que no tiene marido, actúa como cortesana. Arropada por el respeto, ejerce una gran influencia gracias a un ascendente de carácter religioso: así, las fiestas e incluso algunas labores, no podrían concebirse sin sus cantos y danzas. La mujer chaouia dispone por tanto de una libertad poco frecuente en el norte de África, sobre todo siendo viuda o repudiada; pero sería falso considerar excepcional la influencia que ejerce. Se puede suponer que debe su situación a sus funciones de hechicera y de «sacerdotisa agraria». Sólo la mujer puede comunicarse con el mundo de la magia, magia amorosa sobre todo, pero también maléfica, adivinatoria, médica. De igual modo, sobre todo la mujer mayor, es objeto de un respeto supersticioso y cercano al temor. La mujer es también quien conserva y ordena los ritos destinados bien para favorecer las cosechas y los bienes, bien para protegerles contra diversos peligros, como el mal de ojo y los espíritus malignos.

En resumen, la situación de la mujer chaouia, en apariencia sometida, en realidad investida de un prestigio y de una influencia inmensos, parece ofrecer, rozando al límite, una imagen exagerada, de entrada más fácil de descifrar, de la condición paradójica propia de la mujer del norte de África. Para razonar esta paradoja, se ha evocado a veces la hipótesis de la supervivencia. Pero si la estructura de una institución depende en gran medida de su historia anterior, su significado depende de su posición funcional en el sistema del que ésta forma parte en un momento dado. Así pues, la oposición entre el mundo masculino y femenino se manifiesta no sólo en la división del tareas por sexos, el acto de cavar atañe por ejemplo a la mujer mientras que la yunta y el arado recaen sobre el hombre, sino también en la vida política y el estatuto jurídico, en las prácticas rituales y en la totalidad de la representación del mundo; también la *oposición entre dos principios*

complementarios, el masculino y el femenino, parece constituir una de las categorías fundamentales del pensamiento chaouia y, por ende, del norte de África[1]. Igualmente, ciertos rasgos culturales en apariencia aberrantes en una sociedad de filiación patrilineal –el hecho, por ejemplo, de que el hijo de la *azriyah* nacido fuera del matrimonio sea incorporado al clan materno[2]– podrían tomar sentido en referencia al *estatus ambiguo* de la mujer casada. ¿Pertenece ésta al clan de su marido o permanece ligada a su clan de origen? Las ceremonias de matrimonio constan de ritos destinados a «hacerla olvidar el camino a la casa de sus padres», pero ella sigue llevando el nombre de su padre y, en caso de viudedad, vuelve a vivir a casa de sus hermanos en vez de quedarse en casa de sus cuñados.

2. LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

Cada unidad social tiene su propio apellido heredado del apellido del antepasado. Los miembros del grupo más reducido, la gran familia, se consideran realmente descendientes del antepasado que les ha dado el apellido. En los grupos más grandes, el apellido de la fracción *(harfiqth)* y sobre todo de la tribu *('arsh)* es el del subgrupo más importante si no de los más antiguos, a veces arbitrario. La *harfiqth* constituye la unidad social más activa y mejor individualizada. Posee el nombre del antepasado común que es objeto de culto anual; reúne, en el caso de estar constituida por un grupo agnaticio puro, a todos los descendientes varones del antepasado común, a todos los «hijos del tío paterno», como dicen los chaouia. Puede estar formada igualmente por un fragmento de un grupo agnaticio o incluso por una asociación de varios grupos agnaticios, agrupación cuyos miembros dicen llamarse parientes, en donde el vínculo que les une es en realidad una fraternidad convencional. En este caso, la *harfiqth* se subdivide en subgrupos de diferentes grados. En resumen, en cuanto que no es más que una asociación de distintos grupos, es a través del modelo formado a partir de la base genealógica, la gran familia, lo que justifica la

[1] Cf. P. Bourdieu, *La maison kabyle ou le monde renversé*, en *Esquisse d'une théorie de la pratique*. p. 55-59.

[2] Se ha querido ver aquí un caso de filiación uterina análogo al que se observa en la *tamesroyt* de los Tuaregs, una mujer libre cuya condición es muy análoga a la de la *azriyah*.

harfiqth y en lo que se basa su unidad. A pesar de ello, si se pueden distinguir chaouias «sedentarios» y «seminómadas» (en un sentido relativo, puesto que los «seminómadas» poseen campos y los «sedentarios» rebaños), ¿tiene la fracción la misma estructura y función para unos y para otros? Si es cierto que para los sedentarios del norte que habitan en pueblos, la fracción es más bien un barrio y más bien un clan para los nómadas que viven la mayor parte del tiempo en tiendas de campaña, no es necesario negar el hecho de que para los mismos sedentarios la cohesión no se basa únicamente en el vínculo territorial como atestigua el culto al antepasado y la existencia de uniones preferentes en el marco de la fracción, con la correspondiente preferencia por la prima paralela, uniones que tienden a reforzar aún más los lazos consanguíneos. La fracción es con mucho la unidad social más fuerte; los miembros de la *harfiqth* han de defender el patrimonio (mujeres, tierras y hogares) y ante todo el honor, valor de valores, más preciado que la vida.

El consejo de la fracción conservó hasta 1954 (pese a las reformas de 1865) las principales atribuciones judiciales y continuó resolviendo litigios según la costumbre local. Además de recibir la casi totalidad de matrimonios y divorcios, arbitraba los conflictos usando el modo de prueba tradicional, el juramento colectivo; recibía las multas, presidía los reglamentos de *diyah** que se realizaban siguiendo un riguroso ritual, procedía a los juicios sucesorios, etc.

La organización de la *qal'ah* o granero-fortaleza abarcaba igualmente a la *harfiqth*[3]. Cada asentamiento cuenta con varias viviendas fuertes donde se depositan las cosechas durante las ausencias que exige el seminomadismo. Antiguamente, los graneros servían también de fortalezas y de puestos de vigía; así, los Touaba forman una especie de línea defensiva que protege a los cultivos contra las incursiones de los Abdaoui. La *qal'ah*, pieza maestra de la economía del grupo, es también centro de la vida social: por ella y en ella, la previsión necesaria para repartir en un período del tiempo las buenas cosechas, el derecho a controlar el consumo que corresponde al cabeza de familia, las privaciones que han de imponerse los

---

* N. del T. La *diyah* es el «precio de sangre» que debe pagar un asesino cuando no se aplica la Ley de Talión. Deberá reembolsarse esta cantidad a los herederos de la persona asesinada.

[3] En numerosas regiones, la *qal'ah* de la fracción es abandonada en una época más o menos lejana en beneficio de graneros comunes a una aldea o a una tribu. Este movimiento se aceleró a medida que la fracción perdía importancia, en correlación sobre todo con el desarrollo de la propiedad privada (permisos facilitados por el *Senatus Consulte*) y ventas que ésta autorizaba.

chaouia en medio de la abundancia y durante toda la vida, se encuentran constituidas en una institución colectiva. Consciente del papel fundamental de este granero colectivo, pieza indispensable en el mantenimiento de un equilibrio económico precario, el consejo de la *harfiqth,* que decide su creación, define igualmente la organización y su funcionamiento con una precisión e ingenio extremos. Es el consejo de ancianos el que nombra a los guardianes responsables de los robos y a los encargados del mantenimiento del edificio. Para una sociedad basada en una economía cerrada, aislada de movimientos monetarios, ajena por completo a la especulación, la acumulación de productos naturales (cebada y trigo, carne en salazón y frutos secos, miel y mantequilla rancia), que en este tipo de sistemas poseen más valor que el dinero, constituye la única garantía contra la incertidumbre del futuro y la única forma posible de contar con reservas. Sin embargo, en el alto valle de Oued el Abiol, por ejemplo, es frecuente enterrar a un antepasado en la *qual'ah* o en las proximidades. Así domina al grupo el granero que es además lugar santo en el que se realiza un gran número de ritos familiares como bodas y circuncisiones; los peregrinajes a la tumba del antepasado se acompañan de sacrificios, seguidos de un almuerzo comunal. Al granero colectivo, símbolo tangible del poder del grupo, de su riqueza y de su cohesión, se le confería un significado y una función a la vez religiosa, económica y sentimental.

De este modo, la fracción se presenta como la mayor unidad social capaz de concebir un mismo sistema donde todos los grupos son concebidos conforme a un modelo de grupo familiar. Los grupos más grandes son de hecho menos coherentes y más evanescentes; así, pueblos con vida social poco intensa y viviendas comunales son poco habituales. Sucede también con la tribu, por el hecho de que las agrupaciones de fracciones que pertenecen a la misma tribu son poco frecuentes, con la excepción de las grandes reuniones en caso de guerra, trashumancia, reparto de tierras colectivas o de grandes marchas anuales. Unidades políticas y guerrilleras, formaciones circunstanciales, las tribus se reagrupan según las dos grandes mitades que tienen por centros respectivos los O. Abdi y los O. Daoud. Al igual que en Kabilia, los *saffs-s* aseguran el equilibrio mediante el juego de tensiones compensadas. «Mundo condensado que no es consciente de sí mismo más que frente a enemigos plantados en todas sus fronteras» (G. Tillion), una tribu no puede dirigir una guerra contra uno de sus vecinos sin presentar uno de sus flancos desprovistos a los ataques de la tribu que la bordea desde el otro bando. Del mismo modo encuentra ésta frente a ella dos tribus aliadas pero a la vez sometidas a la misma ley; más allá de

estos primeros enemigos, los aliados; más lejos, más enemigos. Cada *saff* está al cargo de un valle; los habitantes de dos valles que confluyen son mitades opuestas. En ocasiones el *saff* llega a estar acorralado sobre el suelo de su adversario. En el Aures sahariano, entre los grupos relacionados con los dos grandes aliados del Aures septentrional, las dos mitades presentan la misma disposición alternada donde cada pueblo es adversario de sus otros dos vecinos, río arriba y río abajo.

La genealogía aparece como modelo según el cual se conciben todas las unidades sociales. Pero este modelo encuentra también su aplicación en otros ámbitos tan diferentes como la planificación de fiestas o de la trashumancia, el plan catastral, la distribución de las viviendas o la disposición de las tumbas en el cementerio. De este modo, las operaciones del *Senatus Consulte* conducen a observar las dificultades relacionadas con la vivienda y la propiedad cuyo sentido se ha perdido. «Para los O. Abdi y los O. Daoud, escribe Lartigue, la organización era tan enrevesada que no se había podido repartir estas tribus en *douars** territoriales»; en consecuencia, las cinco fracciones de los O. Daoud en Oued el Abiod entrelazan sus dependencias a lo largo del valle de manera que dos, tres o incluso la totalidad de las fracciones están presentes en cada pueblo. Con la excepción de Menâa, los catorce subgrupos de los O. Abdi se entremezclan en el damero; lo mismo les ocurre a los Beni-bou-Slimane para quienes se trata de cuestiones culturales, de recorridos o de viviendas. El enunciado de principios (facilitado por uno de los Beni Melkem) que determinan la disposición de las tumbas en el cementerio puede ser la clave del reparto de tierras: «Hay cinco cementerios en el *'arsh*; a cada cual se le puede enterrar en cualquiera de ellos siempre que sea el barrio de su *harfiqth*. Se suele enterrar a las personas hacia el este, pero en aquellos lugares en los que los límites de los *hirfiqin* (plural de harfiqth) puedan confundirse, las tumbas se inclinarán ligeramente para distinguirlas. Cada *harfiqth* cuenta con un lugar donde las familias poseen un espacio lineal y se continúa enterrando en éste a los miembros de la misma familia, siempre al lado unos de otros» (G. Tillion, loc. cit., 396; al igual que en Kabilia). Así pues, son muchas las ubicaciones posibles, la elección sólo sufre una limitación: el emplazamiento debe elegirse dentro del barrio de la *harfiqth,* siendo necesario ante todo, mantener la distinción; de igual modo, en Mzira, pueblo sahariano de la tribu de los O. Abderrahmán, las viviendas subterráneas se

* N. del T. Agrupaciones de personas pertenecientes a una misma familia.

agrupan por fracciones, dejando un espacio vacío entre cada *harfiqth* (T. Rivière). Parece que se aplica el mismo modelo en el ámbito de la propiedad; ocurre como si el reparto de las tierras fuera el resultado de un cálculo de máximos y mínimos: permite a las diferentes fracciones dispersar al máximo su territorio (la búsqueda de esta dispersión está inspirada en la voluntad de igualar las posibilidades que permitan a cada unidad económica y social jugar todo lo posible con los recursos naturales), por ejemplo, a lo largo y ancho de un valle, pero dentro de los límites que impone la necesidad de mantener en la medida de lo posible la cohesión y a distinción de la *harfiqth*, fundamento del equilibrio social.

CAPÍTULO 3

Los Mozabitas

En el Sáhara septentrional se extiende, en este desierto particularmente desolado, la *shabkah* del Mzab. La palabra *shabkah*, «nervio» en árabe, dice mucho de este paisaje monótono y fantástico, esta meseta pedregosa, la *hamada*, donde los ásperos valles de los *oueds* saharianos trazan mallas que rodean al conjunto rocoso, salvados por la erosión. Atraviesa este «desierto en el desierto» el valle del oued Mzab donde se levantan las cinco ciudades.

1. EL DESAFÍO DEL DESIERTO

En resumen, son pocas las comarcas tan desfavorecidas: un suelo casi exclusivamente rocoso, con surcos arenosos en los cauces de los ríos, lechos arenosos primitivamente impropios al cultivo que han necesitado adaptarse a costa de esfuerzos extraordinarios e indefinidamente renovados. Un clima caracterizado por el tórrido calor estival, las considerables diferencias de temperatura y la sequedad extrema del aire. Una vida precaria, pendiente de las lluvias torrenciales que cada dos o tres años determinan la crecida del río y de un trabajo de Danaides para arrancar el agua de la tierra. Los años prósperos son aquellos en los que se dice «el río ha llevado», ha habido una crecida. La existencia de palmerales supone una creación continuada. Asnos y camellos tiran durante toda la jornada, entre un chirrido de cadenas, de los recipientes de cuero que vierten en las cuen-

cas de irrigación el agua extraída del fondo de los pozos. La adaptación al medio natural exige una cohesión extremadamente fuerte, necesaria entre otras cosas para asegurar la organización extraordinariamente racional del sistema de irrigación y de distribución del agua: al acantilado va a parar una red de canales recolectores que reciben las aguas torrenciales y las conducen a las reservas; para la construcción de presas destinadas a permitir la utilización de las crecidas, el mismo sistema.

Pero esta obra maestra de adaptación además de absorber cantidades inmensas de energía, devora gran parte de los ingresos. Los oasis y jardines exigen enormes cantidades de agua que "laven la tierra". Los gastos que acarrea la extracción del agua (alimento de los animales y salarios de los trabajadores) y el trabajo del suelo no se ven compensados por una producción relativamente escasa. Todo ello contribuye a hacer de los jardines y residencias de verano un lujo ruinoso. «Los oasis, escribía Gantier, no podrían subsistir mucho tiempo con sus propios recursos, es un círculo vicioso, una paradoja económica y para hablar con más propiedad, una fantasía de millonarios». Partiendo de esta paradoja, habría que analizar el porqué y el cómo.

Se dice que los mozabitas son kharijitas abaditas (secta del Islam) que deben su nombre a la disidencia de estos contra Alí, el cuarto califa, yerno del profeta, debido a dos principios –extraídos de una interpretación estricta del Corán considerada como ley única, a la cual no se le puede añadir ni suprimir nada–, a saber, que todos los creyentes son iguales y que toda acción es buena o mala, sin que se admita el arbitraje salvo en casos excepcionales. Así, estos rigoristas de la igualdad, según los cuales la religión debe reavivarse con la fe y también con las obras y la pureza de conciencia, que confieren un gran valor a la intención piadosa, que rechazan el culto a los santos, que velan con contundente firmeza por el rigor de la moral, se presentan como los protestantes y puritanos del Islam.

La formación de las ciudades del Mzab ha estado dominada por la preocupación por defender este exclusivismo religioso. De ahí que los abaditas se impongan, en el curso de su convulsa historia, condiciones de existencia cada vez más difíciles[1]. Las cinco primeras ciudades se crearon en menos

[1] Considerados herejes, los kharijitas se vieron obligados a huir de las persecuciones; crearon en el 761 el reino de Tahert que se desplomará en el 909 ante los ataques de los fatimíes. Se instalan entonces en Sedrata, cerca de Ouargla, y más tarde en el Mzab.

de cincuenta años, a partir de 1011, fecha de la fundación de El-Ateuf; todas están situadas en la misma cuenca en un radio limitado, a excepción de dos ciudades más recientes (siglo XVII), Guerrara y Berriane.

La historia de estos «disidentes» expone así el porqué de estos asentamientos tan paradójicos, verdadero desafío a las condiciones naturales. Pero, ¿cómo ha podido el hombre tener la última palabra en esta desesperada lucha con el desierto? Se debe a que la vida, la supervivencia de las ciudades del Mzab depende de la *emigración temporal* y del comercio (un tercio de la población masculina vive fuera del Mzab), lo que permite al mozabita adquirir el capital necesario para asegurar el mantenimiento de los oasis y el costoso cultivo de los palmerales. Sin embargo, esta solución supone en sí misma un problema: si bien es cierto que el «verdadero Mzab no está en el Mzab», que «toda su fuerza se encuentra... en los pequeños grupos de negociantes mozabitas repartidos por toda Argelia», ¿cómo se mantiene la cohesión del conjunto contra todas las fuerzas de dispersión? ¿Cómo estos puritanos rigoristas han llegado a convertirse en hombres adinerados, en especialistas de los grandes negocios y de las finanzas, sin renegar en absoluto de su heterodoxia devota? ¿Cómo un agudo sentido de las técnicas capitalistas puede unirse en las formas más intensas de una piedad que penetra y domina la vida entera? ¿Cómo este universo religioso, tan cerrado en sí mismo, preocupado por reafirmarse como diferente, ha podido abrirse al mundo de la economía más moderna sin dejarse debilitar ni alterar y conservando su originalidad por completo?

La cultura mozabita halla el fundamento de su cohesión en la riqueza de las tradiciones históricas, legendarias y doctrinales, en la precisión armoniosa del juego de grupos en el interior de las distintas comunidades, en el ingenioso funcionamiento de las *ittifāqāt*, estipuladas por escrito y ricas en jurisprudencia, en resumen, en una doctrina flexible y rígida al mismo tiempo, que define un estilo de vida totalmente original en el norte de África.

2. ESTRUCTURA SOCIAL Y GOBIERNO URBANO

Las ciudades del Mzab, distribuidas según un orden riguroso, son el resultado de una actuación razonada. El *hurm* es el territorio sagrado donde se levantan las cinco ciudades del Mzab propiamente dicho y donde

se mantiene, sin tacha alguna, la observancia de la verdadera religión; del mismo modo, las salidas y llegadas van acompañadas de un ritual de desacralización o sacralización. *Ghardaia* está situada en la ribera izquierda del cauce del Mzab. Río abajo, en la misma ribera, *Beni Isguen*, ciudad santa de doctores y juristas abaditas, del tradicionalismo vivaz y rebelde ante las innovaciones heréticas, ciudad próspera, residencia de los comerciantes más adinerados. Frente a *Beni Isguen*, Melika, sede del conservadurismo jurídico. Más lejos, *Bou Nora* y *El-Ateuf*, donde la vida es más calmada. Finalmente, las dos ciudades periféricas, Berriane, centro del comercio, y Guerrara, hogar del movimiento reformista.

Ghardaia presenta la forma de una elipse: en el punto más alto, la mezquita; calles escalonadas en circunvalaciones concéntricas por toda la ladera de la colina cortadas a su vez por calles perpendiculares que descienden de forma radial hacia la base de la misma; en el pie de la colina y en la periferia, la plaza del mercado, atravesada toda ella por una arteria; más allá una muralla poligonal con ángulos muy abiertos. Entorno a ésta, cementerios y solares. La mezquita, la historia lo confirma, aparece como el centro alrededor del cual se ha engendrado la ciudad. A su vez fortaleza, edificio religioso y en ciertos casos establecimiento comercial, al igual que la *qal'ah*, asegura la protección moral y material de la ciudad que vive a su sombra. Las ciudades del Mzab, como la vida mozabita, tienen dos centros bien distintos: la mezquita y el mercado. La mezquita, centro de la vida religiosa, ha desbancado al mercado, centro de la vida económica y de la actividad profana[2]: las casas se amontonan como un rompecabezas y se superponen, atraídas, atrapadas por la mezquita que prolonga el impulso de su minarete erigido hacia el cielo. Además, la ciudad profana está como encajada entre la mezquita y estas inmensas necrópolis que rodean las ciudades del Mzab, campos de tumbas anónimas donde se levantan oratorios y santuarios, donde se celebran las solemnidades públicas y donde tienen lugar las audiencias judiciales como para reafirmar la solidaridad entre vivos y muertos. El cementerio, inmensa sombra producto de la ciudad viva, es sin duda, como lo es por lo general en el norte de África, el fundamento y el símbolo del apego irreductible que une al hombre a su tierra. Los abaditas están obligados a ser enterrados en el Mzab. Cada frac-

[2] Los negocios están excluidos del barrio de la mezquita; en la plaza del mercado y en las cinco calles adyacentes se reagrupa el 60% de los comercios (cf. P. Bourdieu, The Algerians, op. cit., p. 52-53).

ción tiene un cementerio que lleva el apellido del ancestro común que, según la tradición, se encuentra allí enterrado. El mapa de la ciudad deja ver así su estructura social. La familia extensa, elemento simple e indivisible, agrupa a aquellos con el mismo apellido, el del ancestro común en su cuarta o quinta generación. La fracción que une a más familias cuenta por lo general con su propio barrio, cementerio, antepasado epónimo y patrimonio. Algunas fracciones reúnen no a varias familias sino a varias subfracciones, grupos ya constituidos por familias. El ancestro de la fracción o de la subfracción es objeto de culto anual; ante el grupo reunido en el cementerio, los «grandes» de la fracción evocan la memoria del personaje venerado, dan consejos a los jóvenes y la ceremonia finaliza con un almuerzo comunal. La fracción, unidad fundamental, posee una caja común, un centro de asamblea, un consejo que agrupa a todos los adultos que se reúnen para tratar asuntos de interés común (hacerse cargo de los huérfanos, sancionar o castigar la infracción, decidir y repartir el trabajo colectivo, preparar las fiestas familiares, etc.). Los «grandes» (o «notables»), conocidos por su piedad, su virtud y su sabiduría, atesoran la dirección y «el secreto» de todo asunto; en ocasiones forman una asamblea restringida que se celebra en presencia de uno de los miembros de la *halqah**. Los vínculos de la fracción, que siguen siendo muy fuertes incluso para los que emigrados de las ciudades, tienden a fortalecerse a medida que los *saff-s* (del este y del oeste), entre los cuales anteriormente estallaban luchas con el mínimo pretexto, pierden importancia para no ser más que un recuerdo que atestigua el hecho de que los matrimonios entre *saff-s* cada vez son más frecuentes.

Cada fracción designa a un jefe y varios ancianos, tomados de distintas familias, que con los magistrados, forman la *jama'ah*; antiguamente ésta se reunía en la *hawitah*, elipse de 26 piedras que se tomaban prestadas de las tumbas y que se disponían en la plaza del mercado, como si las deliberaciones jurídicas y los debates políticos relacionados con decisiones temporales la hubieran elegido para ejercer el emplazamiento del comercio y de las transacciones profanas, invocando la protección de los muertos.

A imagen de la ciudad profana dominada por la mezquita, la vida política profana y su expresión, el consejo de los laicos, está dominada por *los*

* N del T. Reunión de estudiosos del Islam.

clérigos, quienes casi siempre viven agrupados alrededor de la mezquita y entre los cuales cabe distinguir clérigos mayores, animados por un profundo rigor religioso, y clérigos menores. El consejo de laicos ostenta, como en Kabilia o en Aures, el poder legislativo y el poder judicial. Sin embargo, en el Mzab estaba, por sí solo, desprovisto de autoridad y eficacia y se limitaba a asegurar la ejecución de las decisiones. Se reunía, para todas las cuestiones de importancia, en la mezquita, en presencia del «círculo», consejo compuesto por doce clérigos mayores y ante la presencia de un *shaykh*, jefe local de la vida religiosa designado por los clérigos. Ocurre que estas asambleas también se celebran en los cementerios como para reforzar la autoridad de los clérigos, depositarios de la tradición de los ancestros y detentores de la alta jurisdicción sobre todo aquello que concierne la observancia de principios encerrados en el Corán o en las obras de doctrina abadita. Entre los miembros de *jama'ah* laica, únicamente los «notables» podían tomar la palabra y el papel de los ancianos se limitaba a asistir y asentir. Es entre los clérigos mayores de donde se elige al cadí mozabita, que juzga según el derecho coránico a la vez que los *ittifāqāt*, selección escrita de costumbres. Estos *ittifāqāt*, siempre susceptibles de ser modificados para solventar problemas más inmediatos, siempre juzgados en referencia a la jurisprudencia religiosa, rigen la vida política y los asuntos privados por igual, previendo sanciones arcaicas pero profundamente temibles: apaleamiento, multa, destierro, repudio, la temida sanción suprema que excluye al culpable de la comunidad religiosa y social y que comporta la pérdida de todos los derechos. Por lo general, no se ejecutaba ninguna decisión importante, prescripción civil, nueva prohibición, sanción contra un delito grave, sin la intervención del «círculo». El cabildo de clérigos que componen los dignatarios de la mezquita, el imán, el muecín, los maestros de escuelas coránicas y, sobre todo, los cinco «embalsamadores de muertos», además de «censores de la moral», con una autoridad moral inmensa, posee un poder considerable; el igualitarismo no sufre más que una excepción –aparte de la distinción bastante imprecisa entre los *asil*, descendientes de los primeros habitantes de la ciudad, y los *nazil-s*, llegados más tarde– a saber, la oposición entre clérigos y laicos, lo que nos permite hablar con más motivo de teocracia. Sin duda los clérigos se mantienen al margen de las cuestiones cotidianas y dejan a la asamblea de laicos el cuidado de los asuntos temporales, autorizándoles a elaborar *ittifāqāt* relacionados con la organización de la ciudad. Indudablemente, los laicos están asociados con el gobierno a través de sus representantes en las asambleas que han de ser consultadas (antes de declarar

una excomunión, por ejemplo). No obstante, en caso de conflicto, los clérigos tendrán la última palabra ya que disponen de armas temibles, como el repudio contra los individuos y contra la comunidad, la suspensión de todas las actividades de culto[3].

Así, el consistorio que dirige las ciudades es a la vez «asamblea de ancianos y magisterio moral». Los *ittifāqāt,* donde se expresa el realismo minucioso ya observado en las costumbres kabileñas o chaouias –la intervención constante y meticulosa del grupo encuentra aquí su fundamento en la doctrina religiosa–, que deja al descubierto toda la complejidad coherente del orden moral mozabita, fundamento de uno de los éxitos morales más sorprendentes y clave del éxito de este milagro de adaptación a la novedad, junto con la fidelidad total para con la más estricta tradición.

El diálogo entre clérigos y laicos, entre el mundo sagrado y el mundo profano, se duplica con el debate entre el grupo político más o menos importante y la unidad social fundamental, de tipo agnaticio, entre las grandes solidaridades en cierta medida inconsistentes y los pequeños particularismos que toman fuerza en el sentimiento familiar. Sin duda, todos los mozabitas son conscientes de su participación en una unidad que podemos denominar, a falta de una palabra mejor, confederación, unidad circunstancial, como su homóloga kabileña. Todas las razones a favor de la superación del particularismo de los grupos agnaticios parecen reunidas: la situación insular hostil en el mundo natural y humano, la memoria de un pasado común, el sentimiento de pertenencia a una comunidad religiosa que se define por un aumento de rigor e intransigencia, «la familia de Dios», el pueblo elegido. Esta fe religiosa que se muestra por oposición posee una aguda conciencia de su originalidad, pero la afirmación de sí misma es ante todo afirmación de la diferencia. Las tentativas de unión política de ciudades no parecen más que la consecuencia de causas temporales, políticas o jurídicas (por ejemplo cuando el Mzab se somete a Francia). Los representantes de las ciudades del Mzab se reunirían fuera de las ciudades para tratar cuestiones referentes al interés general de la confederación mozabita. Sin embargo, estos intentos asamblearios, sin dejar de estar comprometidos por un espíritu particularista, se desvanecen

[3] La autoridad de los clérigos no ha dejado de debilitarse desde hace dos décadas. La *jama'ah* laica tiende a liberarse del control de los clérigos y a disputarles el poder judicial y legislativo, aunque el *cheikh* de la *halqah* (el círculo) conserve el deber para verificar si los arrestos son conformes a la doctrina abadita.

con la causa que les había caracterizado. Así, (como en Kabilia y en Aures), desaparecidos los grandes traumas que hacen revivir las grandes solidaridades, el equilibrio se restablece en las pequeñas unidades de tipo agnaticio, surtiendo efecto el vínculo entre las ciudades más bien por oposición a lo exterior que por cohesión interna.

3. PURITANISMO Y CAPITALISMO

Sin embargo, uno se imagina cuán grandes deben ser *las fuerzas de integración* cuando sabe lo poderosas que son *las fuerzas de dispersión*: de hecho, no hay nada que llegue a determinar la ruptura del mozabita con su comunidad, ni la dureza y la rudeza de la tierra de sus ancestros, ni la atracción de las condiciones de vida más fáciles que él puede encontrar en las ciudades del Tell, ni la embriaguez de riquezas adquiridas, como si el oro, como en los cuentos, no fuese más que arena más allá de la muralla del Mzab, ni las largas estancias lejos de los suyos y de la vida comunitaria, ni el destierro por un asesinato cometido durante las luchas de *saff-s*, ni los conflictos de interés entre las ciudades, los grupos o los individuos; a todas las influencias disolventes se oponen la presión extremadamente vivaz que el grupo ejerce sobre todos sus miembros por medio de la doctrina, la cohesión determinada por la efervescencia intensa de la vida religiosa, la presencia en todos los actos de la vida y en el corazón de todos los hombres de la ley religiosa vivida a la vez, como norma que se impone desde el exterior y como señal interior de conducta. Como consecuencia de ello, la más mínima concesión o la menor relajación de esta regla serían suficientes para arruinar esta sociedad, edificada artificialmente en un mundo creado artificialmente (cf. isla de Djerba). No es, por tanto, más que a costa de un rigorismo voluntarista y de un exclusivismo fundado en un alto sentimiento de su originalidad y de su excelencia, no es más que por la virtud de un particularismo afirmado y consciente de su identidad, que la sociedad mozabita puede resistir a la disolución. Incluso cuando se implica en las actividades más profanas de la economía moderna, incluso después de pasar largos períodos separado del hogar, de la vida religiosa y social, el mozabita conserva inalterado su apego a la tierra, a la sociedad, a la religión de las ciudades que siguen siendo «el arco santo, la célula cerrada, donde se forma el alma de las nuevas generaciones, en la rígida

disciplina de las familias invioladas y en la atmósfera teológica de los seminarios» (E. F. Gautier).

El encanto y los atractivos de las tierras de emigración no podrían recordar, porque todo está hecho –y en particular las costumbres que prescriben los retornos periódicos destinados a asegurar la permanencia del grupo y a volver a sumergir a los emigrados en la atmósfera religiosa– para evocar con fuerza que el fin de la emigración no es la emigración en sí misma, ni lo que ésta procura, sino la conservación del grupo, condición de supervivencia para la comunidad religiosa. Este imperativo absoluto, afirmado sin cesar, sólo puede ser relativo. Es, pues, la doctrina y el estilo de vida que ésta inspira lo que constituye la clave de la paradoja mozabita. Sin duda puede tratar de explicarse el espíritu de esta civilización y su éxito por condicionantes ecológicos; se puede presumir que, debido a la pobreza de su tierra, los mozabitas no tenían más recurso que la emigración y el comercio que habrían exigido de ellos, en todo caso, algunas de las virtudes que el dogma les impone. ¿No habría que pensar más bien que la doctrina y las reglas de vida que ésta prescribe preparaban a los mozabitas para el éxito en el mundo del comercio y de la economía moderna?

Los juicios impenetrables de Dios son inapelables y el destino de los hombres se fija para toda la eternidad, así como su elección o su maldición, la fe no es suficiente por sí sola para asegurar la salvación, si no se manifiesta en los actos y en las obras. El buen creyente debe mantenerse en el justo medio entre el temor y la esperanza; no debe encomendar su salvación a Dios, ni abandonarse a su destino; ni perder la esperanza en Dios, ni esperar absolutamente todo de Él. Insistiendo en la trascendencia y unidad absolutas de Alá, los abaditas rechazan el reconocimiento de toda mediación o intercesión entre el hombre y Dios. Asimismo, condenan el culto a los santos. La intercesión solamente puede ascender en dignidad a los elegidos; no puede abrir las puertas del Paraíso al pecador. No se puede aspirar a la salvación más que por medio de la oración, la vida piadosa y el trabajo. Entendido como exaltación de la fe y como disciplina, el trabajo es un acto y un deber religioso, haciendo así que la ociosidad se considere uno de los vicios más graves. No es raro que el consejo de la fracción obligue a ciertos miembros del grupo a ir a trabajar al Tell y se encargue de conseguirles un empleo. Con frecuencia, el ocioso tiene problemas para casarse. El éxito terrenal no puede tener otro fundamento que el trabajo, la piedad y el respeto a los preceptos coránicos; asimismo, este éxito se considera como un *signo de elección*, sobre todo cuando se utiliza para fines loables

(limosna legal, caridad). Fieros defensores de la pureza de las costumbres, preocupados por llegar al origen mismo de la fe por una interpretación rigurosa y literal de los textos sagrados, los abaditas condenan el lujo como un pecado, al igual que todas las pasiones humanas, desaprueban el celibato, el consumo de tabaco, de alcohol, de perfume o la música y el baile. No hay ninguna acción válida que no se realice con el propósito de agradar a Dios y de acceder al Paraíso, cerca de la divinidad infinita, intangible e invisible (incluso en el otro mundo). En tal sociedad, el hombre "realizado" se distingue sobre todo por sus cualidades morales: el *talib* debe ser prudente, virtuoso, indiferente a los bienes de este mundo, piadoso y simple, despojado de toda pasión; debe comportarse como «una regla viviente» y predicar con el ejemplo. La doctrina prescribe las virtudes de la honestidad, exalta las cualidades de voluntad y de disciplina, así como el desapego con respecto a las cosas de este mundo, y prohíbe estrictamente la prodigalidad. Toda infracción a estos principios es sancionada por los *ittifāqāt*. Éstos, en contra de los artículos comunes a los derechos costumbristas beréberes, condenan los asesinatos, los golpes y las heridas, los robos, las faltas a la solidaridad o al respeto debido a las mujeres, conllevando siempre un número importante de reglamentaciones suntuarias. En una convención de Melika, se encuentra toda una serie de artículos que fijan el valor máximo de los regalos y los dones autorizados para las fiestas familiares; otros prohíben toda malversación. Igualmente, como no puede utilizar el dinero acumulado en gastos lujosos, el mozabita no tiene más remedio que reinvertirlo. *La ascesis en el siglo* que excluye todo disfrute de la vida, la acumulación de capital se convierte en un fin en sí mismo. Además, la doctrina invalida las plegarias cuyo sentido no se comprenda perfectamente por aquellos que las recitan; el creyente debe saber leer y escribir la lengua del Corán, haciendo que la instrucción pública sea la principal tarea de los clérigos. Por tradición, el interés por la educación es muy grande, incluso para el pueblo. Las asociaciones culturales y las escuelas coránicas reciben subsidios muy importantes. Provisto del mínimo de ciencia que exige la religión, el mozabita está armado para la práctica del comercio. Reinterpretados, numerosos preceptos de la tradición religiosa y social, reciben un significado y una función nuevos en el mundo de la economía moderna. Así, la ayuda mutua que impone la solidaridad entre defensores de la misma doctrina, o miembros de la misma ciudad o del mismo clan, se convirtió en «acuerdo comercial», en cooperativa de compra, en sociedad comanditaria y a veces en sociedad accionarial. En general, los fondos de comercio del Tell son propiedad del grupo familiar donde los asociados

ejercen el control de las cuentas y el dinero adquirido se destina a la familia que aún reside en el Mzab. A menudo, el padre emplea a sus propios hijos o el tío a sus sobrinos; los empleados pertenecen en general a la familia del patrón, a su fracción o su ciudad. Esta organización «familiar» de la empresa permite a los comerciantes mozabitas conseguir precios competitivos: gracias a lo módico de sus tarifas generales (con unos gastos reducidos al máximo y sin contar la mano de obra), pueden contentarse con un beneficio reducido. Iniciados muy pronto en las técnicas de venta y de la contabilidad, los mozabitas son unos comerciantes de una habilidad suprema. La ayuda mutua se ejerce en todo momento; los mozabitas intercambian información (durante sus encuentros en la mezquita, por ejemplo) sobre los precios y los productos, se conceden préstamos, favorecen la instalación de los recién llegados. De este modo, la fidelidad a los preceptos de la tradición, lejos de servir de obstáculo a la adaptación al mundo de la economía capitalista y competitiva, la favorece y la facilita.

La cohesión extremadamente fuerte de la familia constituye, junto con el sentimiento de pertenencia a una comunidad religiosa original y la voluntad de serle fiel, el mejor obstáculo a la dispersión y a la vez facilita la posibilidad de la emigración (cf. Kabilia). La mujer, salvaguarda del grupo, constituye la raíz de la sociedad de los emigrados como se ve en la regla fundamental, verdadera «ley de salvación pública», que prohíbe a la mujer abandonar el Mzab, y donde se afirma la voluntad resuelta de salvaguardar la comunidad, impidiendo todo éxodo definitivo. Se cuenta que en 1928, la población de Berriane se unió para oponerse a la salida de una mujer hacia Argel[4]. Son las mujeres quienes anclan a los mozabitas a la tierra de sus padres, a su pasado, sus tradiciones, de las que ellas son guardianas; bajo la vigilancia de los ancianos, que velan por su conducta, ellas enseñan a los niños las virtudes fundamentales y el estricto respeto a las leyes.

Como en todo el norte de África, las mujeres forman una sociedad distinta. Tienen un tipo de culto particular, completamente sobrecargado de supersticiones extrañas a la religión oficial que es asunto de los hombres, tienen su brujería, sus canciones propias, trabajos especiales o técnicas especiales para los trabajos comunes, un lenguaje original por su fonética,

[4] Los reformistas han trabajado, desde 1953, para permitir la salida de mujeres hacia el Tell. Un cierto número de mozabitas han llevado a sus esposas. Otros se han casado en el Tell con hijas de mozabitas ya instaladas.

su vocabulario y su fraseología. La separación de las sociedades masculina y femenina es casi total (velo que sólo descubre un ojo, lugar reservado en la mezquita, etc.), pero no funciona sin conferir una cierta autonomía a la sociedad femenina como atestigua la institución de las embalsamadoras de muertos, que ejercen sobre las mujeres una autoridad análoga a la de los doce clérigos de los hombres y que, dotadas del poder de "exclusión", tienen como tarea principal el enseñar a otras mujeres los principios de la religión y el vigilar su conducta.

4. LA PERMANENCIA POR EL CAMBIO

Para comprender una cultura tan coherente es necesario renunciar al proyecto de explicar todo por una causa principal. Si no cabe duda de que el desafío lanzado por la naturaleza más hostil, así como el estatuto de minoría, reclaman imperativamente esta conducta voluntarista, esta movilización incesante de las energías, este esfuerzo tenso, obstinado y testarudo por asegurar la supervivencia del grupo, en resumen, las virtudes que exige la religión, no es menos cierto que, trabajando y por medio de la ayuda mutua y los deberes sagrados, prescribiendo la renuncia al lujo e inspirando a todos los miembros de la comunidad religiosa un fuerte sentimiento de su originalidad y la firme resolución de defenderla, la doctrina puritana y rigorista que ellos profesan, además de proporcionarles las armas indispensables para vencer las dificultades naturales, les ha dado los medios y la voluntad para salir adelante en el mundo de la economía moderna, preservándoles de la disolución que amenazaba a su sociedad por el contacto con la civilización occidental. Todo se mantiene inseparablemente unido y vinculado, todo, por consiguiente, es causa y efecto a la vez. Lo mismo ocurre con el dogma, el medio natural, la economía y la estructura social y familiar. En cada uno de estos ámbitos se manifiesta enteramente el espíritu de esta civilización, *edificio en el que cada piedra es la clave de bóveda.* A partir de cada uno de estos rasgos tomados como centro, es posible engendrar la totalidad de la cultura, ya que ninguno de ellos tiene sentido sin todos los demás: la desolación y la hostilidad del entorno natural remiten, por un lado, al separatismo y al exclusivismo de la doctrina religiosa que ha determinado su elección y por otro, a la emigración que permite la supervivencia en el desierto; pero la misma emi-

gración supone por una parte la doctrina religiosa, garantía de cohesión, incitación a la adaptación razonada y valor de valores, cuya salvaguarda hay que asegurar a cualquier precio manteniendo sus fundamentos económicos y por otra, la fuerte cohesión de la familia, fundamento del equilibrio social y, sobre todo, punto de contacto del emigrado; la estabilidad y la solidez de la familia se ordenan por la doctrina religiosa, por el orden moral que hace reinar el gobierno de los clérigos y por el conjunto de la organización política; pero ésta a cambio debe gran parte de su coherencia a la educación concedida a los niños por el grupo familiar, encargado de enseñar, según los métodos definidos de forma estricta y precisa, el respeto a los principios y la práctica de las virtudes que fundan la existencia de la sociedad.

No resultará extraño que una sociedad tan fuertemente consciente de sus valores y, sobre todo, de aquellos de los que no se puede renegar sin que el grupo se arriesgue a perder su identidad, haya sabido conservar intacta su originalidad. Ciertos observadores que, tras la anexión del Mzab, se interrogaban sobre la salida del choque entre la pentápolis tradicionalista y las potencias técnicas y racionales del mundo moderno, anunciaban una rápida decadencia de las ciudades del desierto. De hecho, los mozabitas, convertidos en hombres de comercio y de finanzas, y entre los más hábiles, insisten en dejar a su familia y su casa en el desierto y en hacerse enterrar en el suelo de su valle.

La resistencia de un grupo tradicional supone unos recursos materiales, espirituales e intelectuales considerables. Los mozabitas están protegidos de la desintegración por su riqueza y su admirable gobierno urbano. Gracias a su educación, han podido dominar suficientemente las técnicas comerciales modernas y las prácticas capitalistas para invertir sus bienes en una economía altamente competitiva. Además, sus ciudades no han estado nunca en contacto directo y constante con los europeos[5]. Pero todo eso serviría de poco si la distinción tradicional entre el dominio de lo profano, la vida económica y el dominio de lo sagrado, la vida religiosa, no autorizasen y no apoyaran las estrategias a la vez rigurosas y sutiles, proclives todas a controlar la dialéctica de la permanencia y de la alteración. El mantenimiento de la estabilidad, lejos de excluir la alteración, implica

[5] El Mzab, como la mayor parte de los oasis saharianos, sufre actualmente las consecuencias de los levantamientos acarreados por el descubrimiento del petróleo.

la capacidad de modificarse para responder a las nuevas situaciones, de modo que la resistencia feroz, el particularismo escrupuloso y la fidelidad recelosa de sí misma, pueden coexistir con la evolución prudente, el esfuerzo de la transacción y de la elaboración meditada. Pero estos arreglos (a los que las nociones de *takiya*, prudencia, y de *kitmân*, acción de transgredir, que autorizan a dispensarse de las prescripciones de la religión en caso de coacción o de daño amenazante, proporcionan una justificación dogmática) deben ir acompañados de la conciencia, clara u oscura, de los valores y de las normas cuya permanencia debe mantenerse a cualquier precio, por oposición a aquellas que pueden ser modificadas o reinterpretadas con el fin de asegurar la estabilidad a las primeras. Es en este contexto en el que toman pleno sentido el éxito material de los mozabitas y su adaptación casi milagrosa a las formas de actividad económica extrañas a la estricta tradición, la alteración asumida conscientemente se destina a garantizar la permanencia de los valores inalterables, los que fundan la comunidad espiritual.

A imagen de la ciudad que se engendra en torno a dos hogares bien distintos, el mundo del mercado, profano y trivial, abierto a las grandes corrientes de la vida moderna, y la acrópolis religiosa, con su mezquita, mundo secreto al que no se accede más que por un laberinto de callejuelas tortuosas, hechas como para proteger de toda irrupción extranjera el dominio más íntimo, el más preciado, así, el alma y la vida de los mozabitas se organizan en torno a dos centros distintos y opuestos como lo sagrado y lo profano, de modo que la adaptación modernista al mundo de la economía financiera y comercial no contradice el tradicionalismo rígido de la vida religiosa, sino que por el contrario lo preserva y lo hace posible.

CAPÍTULO 4

Los Arabófonos

Quizá resulte arbitrario agrupar en el mismo conjunto cultural a unos individuos que, teniendo en común la lengua, la religión y el estilo de vida que ésta propone, se diferencian sin embargo por su origen, su tipo de vida y sus tradiciones. Los campos habitados actualmente por arabófonos han sido escenario de una mezcla extraordinaria de poblaciones. El valle del Chelif, gran vía natural, ofrece un ejemplo característico: además de conocer desde siempre la inmigración de pueblos montañeses (beréberes) del norte y del sur, ha sido lugar de paso de las grandes invasiones árabes, prehilalianas e hilalianas, también terreno de roces y enfrentamientos entre migraciones de Oriente y Occidente, entre unos y otros y las tribus del Dahra y del Ouarsenis. Desde antes de las invasiones hilalianas, la sociedad de la llanura del Chelif, poblada por tribus beréberes, estaba ya islamizada a causa de las infiltraciones árabes. Flujo y reflujo, torbellino de tribus, éstas no determinan una simple sustitución de los árabes por los beréberes, siendo mayor el número de arabizados que el de árabes. Y lo mismo ocurrió, en mayor o menor grado, en todas las regiones pobladas por arabófonos. De modo que es casi imposible distinguir con total certeza la parte del elemento árabe y del elemento beréber.

En este mundo infinitamente complejo, varios criterios, en particular lingüísticos, permiten distinguir diferentes unidades culturales: las ciudades donde se utilizan dialectos prehilalianos (dichos de ciudadanos por oposición a los dialectos rurales, usados por ejemplo en la Pequeña Kabilia); la zona de los dialectos beduinos que comprende, por un lado, la región de las llanuras, de las colinas y del litoral (Altiplanicies de Constantina, Mitidja,

Chelif, colinas fronterizas del Ouarsenis y del Dahra, meseta oranesa), poblada actualmente por nuevos sedentarios («semi-sedentarios» en origen) que viven en un *hábitat disperso* y, por otro lado, las Altiplanicies, lugar principal de los dialectos beduinos, habitadas por nómadas, seminómadas en vía de sedentarización o poblaciones recientemente sedentarizadas.

Según el tipo de vida, puede también distinguirse entre nómadas y seminómadas, habitantes del desierto y de las estepas que se oponen a los viejos sedentarios de la ciudad. Sin embargo, hay entre los dos toda una serie de transiciones continuas, a la vez en el espacio y, si se puede decir, en el tiempo. La amplitud de los desplazamientos depende de la aridez del país, de la calidad de los pastos y de la importancia de la ganadería, estando estos mismos factores relacionados entre sí. También se extienden cada vez más a medida que uno avanza por el desierto. Pero los tipos de vida están en constante evolución y se observa una tendencia generalizada a la sedentarización. Entre los nuevos sedentarios de las llanuras y de las colinas, así como de las Altiplanicies, algunos están afincados desde hace cerca de un siglo, algunos desde hace algunas décadas, mientras que otros apenas se han asentado en el terreno.

La zona poblada por arabófonos, cuya área de expansión mayor pertenece al elemento beduino, es, de toda Argelia, la que ha sufrido de forma más directa e intensa el choque de la colonización y donde la sacudida a las viejas estructuras ha sido más fuerte. La colonización se ha extendido por la mayoría de las mejores tierras, esencialmente las llanuras de cultivo templadas e irrigadas (llanuras interiores de Orán, valle del Chelif, Mitidja, llanura de Bone) y buena parte de las altiplanicies de la zona de Constantina, relativamente húmedas y por ello aptas para el cultivo extensivo de cereales. Los primeros ocupantes de estas regiones se han convertido, en gran número, en asalariados de los colonos. Agricultores y ganaderos han sido progresivamente relegados a los márgenes de la zona de cultivo, regiones de las montañas boscosas del Tell y las regiones del sur donde, con su material rudimentario, han conseguido sobrevivir, mientras que los europeos, preocupados por la rentabilidad, no podían contentarse con una agricultura tan aleatoria. Rechazados así, se han visto obligados a cultivar nuevas tierras, y en la misma medida que la población crecía rápidamente disminuían las superficies cultivables. Las tierras más pobres, trabajadas de forma más continua, debían dar menor rendimiento y degradarse más rápido. Además, al sedentarizarse, numerosos semisedentarios y seminómadas tuvieron que abandonar la ganadería que, con el cultivo de

cereales, constituía la base del equilibrio tradicional. Finalmente, la progresión de los cultivos hacia las zonas secas ha acotado las zonas de pasto, a la vez que se limitaban los movimientos de los nómadas hacia el Tell. Al conceder a las tribus la plena propiedad de un territorio delimitado, tras consulta popular, el *Senatus Consulte* de 1863 hizo posible la comercialización de las tierras y la implantación de los colonos europeos al mismo tiempo que favoreció la desintegración de la estructura tribal.

La que se nos presenta es, por tanto, una sociedad en plena mutación. Las estructuras antiguas, sacudidas y alteradas de diversas formas, según la fuerza de resistencia que opusieran y la violencia del golpe que soportaran, no son, a decir verdad, ni del presente ni del pasado; por consiguiente, no hay que ver en los siguientes análisis ni la simple reconstrucción de un mundo pasado, ni la descripción estricta de un estado de cosas actual. De hecho, incluso después de que estas estructuras pareciesen destruidas de arriba abajo, tienen una función presente: actúan al menos, si se puede decir, por su ausencia. De ahí la angustia de los individuos a la deriva entre estructuras antiguas que, abolidas, continúan echándose en falta o que, intactas, suponen a veces un obstáculo para la innovación necesaria, y las estructuras modernas, que no pueden ser adoptadas más que a costa de una verdadera conversión y de una reestructuración de la sociedad en su conjunto[1].

1. LOS CIUDADANOS

La Argelia de 1830, país de pueblos y de tribus, presentaba una débil densidad urbana. Escenario de oposiciones y transacciones entre el mundo rural y el mundo urbano, las grandes ciudades se definían esencialmente por sus *funciones*: lugar de comercio y centros religiosos, tenían como centro vital la mezquita principal y, justo al lado, el barrio de negocios, muy animado. Así, en Argel, la ciudad baja, con la gran calle comercial que va de la puerta Bab-el-Oued a la puerta Bab-Azoun, era la sede de algunas bellas residencias y de las mayores mezquitas[2]. La ciudad alta,

[1] Esto vale, en mayor o menor medida según las regiones, para toda Argelia y, a la vez, para el conjunto de análisis aquí propuestos.

[2] En 1817 el dey abandonó su palacio de la ciudad baja, vecino de la gran mezquita y del *zoco*, para instalarse en la Fortaleza de la Casbah que domina la ciudad.

laberinto de callejuelas estrechas y sinuosas, a menudo sin salida y hechas para los animales de carga, era el barrio de las residencias privadas[3].

Polo de atracción para el nómada y sus caravanas cargadas de mercancías, así como para el paisano de los pequeños *douars** de los alrededores que van a vender los frutos de su tierra y comprar los productos del artesanado urbano, la ciudad es el *centro de intercambio* y se anima por una gran efervescencia social debido a que ella reúne a gentes venidas de horizontes muy diferentes. El culto se celebra muy cerca del mercado y el calendario de los grandes eventos comerciales coincide con el calendario de las grandes fiestas religiosas. A causa de su vocación comerciante, las ciudades son cruces de caminos y su prosperidad está estrechamente unida a la del campo. Así Tlemcen, situado en la encrucijada de dos vías comerciales importantes (Fez-Orán, desierto-costa), se había convertido en el almacén de las caravanas procedentes de Marruecos y del Sáhara. A las actividades artesanales en decadencia, al gran centro de intercambios se le añadía el papel de capital intelectual, con sus cincuenta escuelas coránicas y sus dos madrazas, verdaderos institutos de enseñanza secundaria y superior. Por ello, aunque se distingue del mundo rural por su estructura social, por una vida colectiva de otra naturaleza y por todo un estilo de vida (lengua, cultura, educación, vestimenta, cocina, etc.), la ciudad vive en simbiosis con los campos vecinos donde se aprovisiona, y los cuales proporcionan un mercado a su producción artesanal; también las crisis agrícolas determinan caídas en las ventas y paro para los artesanos y los comerciantes.

Lugar de residencia y centro industrial, la ciudad está dividida en barrios provistos de órganos indispensables para la vida de la comunidad como son, la mezquita, el baño público, el horno de pan, las tiendas, tendentes a formar una unidad relativamente autónoma y cerrada sobre sí misma. Las divisiones en grupos étnicos coinciden a menudo con las divisiones en gremios profesionales, partiendo del hecho de que ciertas profesiones corresponden por tradición a ciertos grupos. El particularismo de los barrios se ve por ello reforzado. La corporación, situada bajo el patrocinio de un santo cuya fies-

---

[3] Ciertas hipótesis permiten racionalizar la planificación en apariencia incoherente de la ciudad tradicional (Argel por ejemplo). Las grandes calles de la ciudad baja que siguen las curvas de nivel serían antiguas vías romanas; las calles de cresta, antiguos senderos. Finalmente, las callejuelas y los pasajes que descienden y serpentean por el flanco de la colina no hacen más que seguir los barrancos excavados por los arroyos y utilizadas, primitivamente, como desagües.

* N del T. Pequeño poblado de nómadas formado por tiendas de campaña en círculo. Algunas de ellas sirven de refugio al ganado por la noche.

ta debe celebrarse con festejos comunes, constituye en cierto modo una «gran familia» formada según el modelo de unidad doméstica, incluso aunque los miembros no estén unidos por un vínculo de consanguinidad real. Este cuadro social, más amplio que la familia, menos extenso que la ciudad, es para el ciudadano (con el barrio) lo que el clan o la tribu son para el campesino; la fraternidad corporativa, más o menos intensa según las ciudades y según las profesiones, se manifiesta por la ayuda mutua y la asistencia, por las invitaciones recíprocas con ocasión de las fiestas familiares y para todos los festejos comunes. La corporación está sometida a una moral económica estricta, que tiende a excluir la competencia que impone la preocupación por el salario justo y el justo precio, y garantiza la integridad profesional.

Pocas o ninguna asociación comercial importante; el bazar central agrupa toda una diversidad de mercancías vendidas por otros tantos mercaderes diferentes. Las mayores empresas artesanales cuentan con una veintena de obreros y aprendices; el patrón apenas gana más que sus obreros, trabaja con ellos y comparte sus problemas; las ventajas que saca de su posición son, sobre todo, de honor y de prestigio. En pocas palabras, aunque la sociedad urbana esté jerarquizada, aunque algunos propietarios, grandes comerciantes sobre todo, se distinguen de la masa de pequeños artesanos, pequeños tenderos, modestos letrados, pequeños propietarios medio urbanitas, medio rurales, no existe, al igual que en el mundo campesino, una oposición de clases. A causa de la atmósfera que anima el conjunto de la sociedad y, también, de la parcelación y de la débil importancia de las empresas, las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el rico y el pobre son familiares, igualitarias y fraternales.

El espíritu de la economía urbana no difiere sensiblemente del espíritu de la economía campesina. La preocupación por la productividad es ignorada y el fin esencial de la actividad es satisfacer sus necesidades. La competencia queda en estado larvario. El ritmo y la duración de la jornada de trabajo son irregulares. Solemnidades religiosas y fiestas familiares reducen considerablemente el tiempo consagrado al trabajo. Las tasas suntuarias devoran gran parte de los beneficios. La falta de capital conlleva una ausencia de innovación. Las técnicas se transmiten a través de la práctica y, como el utillaje, no se renuevan. El tradicionalismo, reforzado por el orden corporativo, ahoga el espíritu empresarial. Los sistemas de medida varían de una ciudad a otra y, a menudo, en la misma ciudad según el objeto que se mida. La práctica comercial descansa no en el cálculo racional, sino en la especulación y el azar; la industria y el negocio están casi completamente separados; la preocupación por la inversión es ignorada. Resumiendo, las

relaciones económicas nunca se consideran en su realidad brutal; siempre están disimuladas tras el velo de las relaciones de prestigio y moderadas por el sentimiento de fraternidad. El interés fascinado por las relaciones con el prójimo relega a un segundo plano la búsqueda del beneficio.

La ciudad, residencia de moralistas, ascetas y juristas que se rebelan contra el ritualismo de la religión campesina, es el bastión de la ortodoxia a la vez que centro de actividad intelectual por sus escuelas y sus letrados. Hogar de proyección del Islam y de la civilización oriental, las ciudades se animan con una vida refinada, en torno a la mezquita, centro de oración y de cultura. El *zoco*, el *hammam* y el café son lugares de reunión y de charla donde se forma el arte urbano y donde las diferentes clases sociales se mezclan. Por un lado, al fondo de la callejuela tortuosa y silenciosa, la casa, replegada sobre su vida interior, refugio de la intimidad, mundo cerrado reservado a las mujeres; por otro lado, el mundo abierto, el universo de los hombres, el *zoco*, la plaza o el café, dominio de la vida pública, las relaciones educadas y codificadas, los largos intercambios de «critiqueo espiritual y de lugares comunes indiscutibles» (W. Marçais). Entre estos dos polos se desarrolla la vida de estos ciudadanos cultivados y delicados, de esta sociedad profundamente musulmana e íntimamente ligada a un arte de vivir, cuyo centro es quizá el arte y la cultura de las relaciones con el próximo.

Turcos, kulughlis (descendientes de turcos y de mujeres del país), moros andaluces expulsados de España que constituían tres cuartos de la población de Argel y que eran muy numerosos en Nedroma, Tlemcen, Medea y Miliana, «árabes» y «bereberes» enriquecidos, formaban la burguesía urbana. Excluidos de todo empleo bajo el régimen turco, los andaluces eran dueños de toda la industria local y practicaban el comercio. A ellos se añadían las comunidades de semiciudadanos, que mantenían las relaciones con su país de origen, salvaguardando sus usos y su lengua, y agrupados en familias que desempeñaban generalmente el mismo oficio: los kabileños que vienen a prestar sus servicios o a vender aceite, higos y carbón; negros, mercaderes de cal y albañiles; los ouargli y los biskri, aguadores, palanquines, criados; los mozabitas, encargados de baños públicos, vendedores de especias y carniceros; los judíos expulsados a la periferia, en un barrio particular. Finalmente, toda una masa flotante de campesinos venía para buscar un trabajo temporal y se alojaba en la cercanía de las puertas o en los gourbis* adosados a las murallas de la ciudad.

* N del T. Reunión de tiendas o chozas hechas de árboles.

El flujo incesante incrementó las masas rurales atraídas por los salarios de la ciudad[4], el nacimiento y la expansión de un capitalismo de empresa, puesto bajo el signo de la cantidad, del cálculo y del rendimiento, el desarrollo de la ciudad moderna, audaz y triunfante, construida para el comercio, la especulación y la administración, la implantación de una sociedad europea, próxima y lejana, que encarna e impone un estilo de vida completamente diferente, han determinado una transformación profunda del orden y del arte de vivir propios de la ciudad de antaño. La burguesía urbana, cuya prosperidad e influencia descansaban en el comercio, el artesanado y el estudio, no resistió, ante la competencia de la economía industrial y a la irrupción de nuevas técnicas y nuevos valores, más que a costa de una mutación. Surgieron nuevas clases: burguesía nacida del comercio o de la industria, a menudo vinculada por matrimonios con viejos urbanitas desde hace algunos años; intelectuales formados en la escuela occidental, proletarios finalmente; montañeses kabileños, pastores de las altiplanicies, jardineros de los oasis saharianos que han desembocado en las ciudades a medida que se encontraba roto el equilibrio económico y social de los campos y que, aunque se reagrupan según su origen y conservan sus estrechos vínculos con la región, se desvinculan del mundo rural sin estar realmente integrados en el mundo urbano. Esta población de necesitados y de mal pagados[5], expulsada del campo por la miseria más que atraída por la ciudad, arrojada sin preparación a una urbe, dada su actividad y su estructura, incapaz de asegurarle empleo y alojamiento[6], situada por ello en unas condi-

[4] La relación de la población urbana con la población total se incrementó con bastante regularidad (de 0,16% por año de media), pasando del 15,6% en 1886 al 27,4% en 1954. Alcanzó el 32,5% en 1960 al triplicarse el aumento anual medio (0,42%). Entre 1936 y 1954, la población urbana aumentó en 943.000 habitantes (119.000 de ellos europeos) y entre 1954 y 1959, en 550.000 (50.000 de ellos europeos).

[5] Uno de los rasgos característicos de las ciudades argelinas es el desarrollo hipertrófico del sector terciario, el número considerable de intermediarios que practican un comercio limitado y que especulan con la reventa al detalle de un manojo de plátanos o un paquete de cigarrillos (ver, sobre todos estos puntos, P. Bourdieu *et al., Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton, 1963).

[6] En 1954, los subempleados y los parados constituían alrededor del 30% de la población masculina urbana en edad de trabajar. Argel y Orán atraen a los rurales de las regiones de las cuales éstas son centro administrativo. En Constantina, los campesinos que no parten hacia Argel se dirigen a varios centros, sobre todo Constantina, Bône, Sétif y ahora Bugía. De forma general, la afluencia de campesinos no guarda relación con las posibilidades de empleo, particularmente en Constantina. Así, Sétif, mercado rural, centro administrativo y militar, conoció un aumento que no se justifica económicamente (8.000 habitantes en 1881, 53.057 en toda la comunidad en 1954, 89.900 en 1960), a causa de la afluencia de campesinos del noroeste y del este, expulsados a principios del siglo XX por la concentración de grandes propiedades europeas y más recientemente por la mecanización. El porcentaje de población activa allí era muy bajo (aproximadamente el 25%).

ciones materiales a menudo catastróficas campa en los márgenes de la ciudad europea, queda también al margen de la economía y la sociedad modernas. La ciudad, en la mayoría de los casos, no ofrece a sus ciudadanos sin derechos de ciudadanía más que sus desechos, sus miserias y sus taras.

2. LOS NÓMADAS Y SEMINÓMADAS

El nomadismo aparece cuando los recursos del medio natural no alcanzan para el mantenimiento permanente del grupo –es decir, aproximadamente, por debajo de la isoyeta de 400 mm, límite septentrional de la estepa– y reviste una *función a la vez pastoral y comercial.* La vegetación extremadamente pobre[7] permite la ganadería extensiva de ovejas, cabras y camellos, por medio de desplazamientos de todo el grupo entre el sur (temporada de lluvias) y el norte (estación seca), donde los pastores hacen seguir al rebaño las variaciones de los recursos vegetales. Los Arbâa y los Saïd Atba, desplazándose por fracciones según los itinerarios tradicionales y ahora reglamentados, desde las regiones de Laghouat y de Ouargla respectivamente, "veranean" su ganado en las inmediaciones del Tell occidental, en el Sersou para los primeros, en la región de Tiaret para los segundos. Varias tribus de los alrededores de Tougourt y Biskra suben hacia las Altiplanicies de Constantina. Otros grupos "veranean" su ganado en las llanuras interiores del Atlas sahariano. Mientras que los nómadas, que sacan del rebaño la parte esencial de sus recursos (alimentación a base de leche, ropa de lana, tienda de campaña de pelo) y que poseen casi siempre palmeras y jardines en los oasis, no siembran más que algunas hectáreas de trigo o de cebada, los seminómadas consagran una parte muy importante de su actividad al cultivo de cereales y no se alejan de su residencia más que cinco meses, entre siega y labranza. En resumen, la vida del gran nómada, hombre del desierto, no se distingue de la del seminómada, hombre de la estepa, más que por la importancia relativa de la agricultura y la parte del año consagrada a las actividades sedentarias.

[7] La oposición entre el este, más irrigado, y el oeste, se encuentra tanto en las Altiplanicies como en el Tell. Las Altiplanicies de Constantina, más húmedas, convienen al cultivo de cereales. Las de Orán y Argel, donde domina el esparto, son más favorables para la ganadería. Para los nómadas que practican la ganadería ovina en el oeste, las densidades varían entre 5 y 15 habitantes por kilómetro cuadrado (distritos de Aflou, 5; de Telagh, 7; de Frenda, 11; de Saida, 12). Para los cultivadores de cereales del este, éstas son ligeramente más altas (distritos de Tébesa, 13; de Msila, 20).

Las migraciones suponen acuerdos con las tribus de las regiones por las que se pasa, y por las cuales los pastores pagaban ciertos derechos. Los conflictos eran poco frecuentes, sobre todo al término del recorrido, donde los nómadas llegaban al final de la primavera, es decir, en el momento de las cosechas; participaban en las labores y alquilaban sus animales para el transporte de las cosechas. Aportaban además los productos del sur, principalmente dátiles, y los frutos de su rebaño que intercambiaban, según las equivalencias habituales, por cereales. Este tipo de asociación se ha mantenido, mejor o peor, en la Constantina, pero ha suscitado conflictos en Orán y en Argel.

El nómada es original, esencial –y quizá exclusivamente– por su tipo de vida, que es inseparable de una visión particular del mundo. También hay que evitar oponerle radicalmente al sedentario. Lo que resulta chocante, por el contrario, es la *constancia de la estructura social* a través de la diversidad de los tipos de vida de los pueblos de Argelia. Tanto para el nómada, como para el sedentario, el clan consanguíneo constituye la unidad fundamental; se mueve en un área de recorrido conocida y poseída en común, mientras que para el sedentario ésta se inscribe en los límites muy determinados de un barrio, quedando la posesión del suelo en propiedad de cada gran familia. Si para el sedentario la delimitación del suelo es más minuciosa, para el nómada, las relaciones de filiación, teóricas o reales, se proyectan de alguna manera sobre el terreno, aunque se pueda distinguir el conjunto de zonas de pasto perteneciente a la tribu y, en el interior de éstos, el área propia a cada fracción. Igual constancia en lo que se refiere a las técnicas de producción. Cuando cultivan en las zonas de esparcimiento de los oueds y en las depresiones (tierras *jalf*), los nómadas utilizan un arado simple análogo al de los campesinos. En el Sáhara, el nómada es el hombre del arado que cultiva grandes extensiones no irrigadas por oposición al *ksourien*, hombre de la azada, que cultiva como un jardinero las pequeñas parcelas de los oasis. Todo distingue al nómada del *ksourien*[8]; por un lado los pueblos con casas de barro o de piedra seca, unidas al abrigo de las murallas para protegerse de las incursiones de los nómadas rivales de sus protectores; por otro, la tienda de campaña errante y los grandes espacios; aquí, la labor incansable y meticulosa de la tierra, todas las virtudes y toda la severidad del campesino; allá, el callejeo del pastor rezagado de sus reba-

[8] La *medina* se distingue del *ksar* (plur. *Ksur*), esencialmente agrícola (palmerales y jardines), por su aspecto (minaretes de las mezquitas, viviendas más grandes y mejor construidas, etc.), y por su función de centro artesanal y sobre todo comercial. Allí aún existen todos los «pasajes».

ños, desprecio por las técnicas de la tierra, cedidas a los aparceros y fatalismo de la gente abandonada a los azares del clima[9]. Sin embargo, a causa de la complementariedad de sus intereses, el acuerdo y la cooperación debían intervenir. Los grandes mercados saharianos (Ghardaia, Laghouat, etc.) son testigos de la simbiosis económica que une al nómada y al sedentario. La ciudad, con sus armeros, sus herreros, sus zapateros, sus mercaderes de telas, acoge al nómada que, los días de grandes mercados, va a vender la carne, la lana y el cuero, productos de su cría; además, el nómada aseguraba antaño la mayor parte del comercio exterior, aportando a cambio dátiles y frutas, el grano del Tell. Además, el *ksourien* no podía prescindir del nómada que le ofrecía o le imponía su protección contra el pillaje. A cambio, el pastor dejaba al sedentario, su *khammes*, la tarea de cultivar y de irrigar sus palmeras y sus jardines; él le confiaba una parte de sus reservas. Y el vínculo que les unía no se deja interpretar por la sola lógica del interés.

La economía pastoral y el tipo de vida que implica son inseparables de un espíritu original. La permanencia de la sociedad nómada, enfrentada a un país infinitamente ingrato y a un clima despiadado, requiere una adhesión orgullosa a este tipo de vida. El nómada sabe que la tentación del sedentarismo contiene la promesa de la decadencia y que su existencia descansa en esta sabiduría hecha de pesimismo orgulloso y de resignación, de paciencia ascética y de orgullo gentil. La absoluta autoridad de los jefes de familia, de fracción o de tribu, es a la vez garante del orden social y de la supervivencia económica[10]. Si la vida nómada no excluía la riqueza, la única fortuna se constituía por el rebaño, sometido a la alternancia de años buenos y malos[11]. El mundo desértico se pone en guardia contra el exceso y la desmesura a la vez que apela a la disciplina colectiva. La comunidad, especie de círculo cuyo centro está en todas partes y en ninguna, es en efecto el fundamento y la condición de toda vida.

Esta sociedad ha conocido una profunda decadencia. Al nomadismo invasor de la época anterior a 1830 le ha sucedido un nomadismo limitado, reglamentado y debilitado. Desde hace casi cincuenta años, la ganadería no deja de disminuir en beneficio de los cultivos, que han ganado incluso la

---

[9] Según un estudio de M. Capot-Rey en los territorios del sur de Argelia, el porcentaje de nómadas, seminómadas y sedentarios, era en 1938 del 58%, 17,6% y 24,3% en las Altiplanicies del Atlas sahariano, del 30,3%, 12,8% y 56,8% en la zona presahariana, del 27,7%, 8,8% y 63,4% en el Sáhara. Desde entonces, la proporción de sedentarios y seminómadas ha aumentado significativamente.

[10] Relativa a la estructura social, ver p. 71 et seq.

[11] Tras un año de sequía (1945), la cabaña ovina cayó de 5.832.000 (1944) a 2.808.000 (1946).

estepa. Las zonas de pasto se han visto reducidos por la progresión de la colonización, sobre todo en la región de Tiaret y el Sersou. Además, los años de sequía, la ausencia de medidas eficaces para proteger y mejorar los rebaños y la falta de valorización comercial de los productos de la ganadería explican la disminución de la cabaña ovina que, de diez a doce millones de cabezas a principios de siglo, cayó, en 1954, a poco más de seis millones. Otras influencias han agravado la crisis del nomadismo: la aparición de nuevos medios de transporte (ferrocarril y camión) y la multiplicación de signos monetarios han entrañado la decadencia del tráfico de caravanas cuyo monopolio detentaban los nómadas; el establecimiento de la seguridad ha permitido los desplazamientos en grupos más reducidos y ha despojado al nómada del prestigio ligado a su función de «protector» del *ksourien*; «la soberanía del nómada ha dejado de ser un seguro para convertirse en una carga» (Capot-Rey); el descubrimiento del petróleo y el nacimiento de la industria han acelerado el vuelco de las antiguas jerarquías, los obreros de las canteras petrolíferas, son a menudo autónomos robados a la agricultura, ganan a veces salarios muy superiores a los ingresos de los jefes de tribu; el crecimiento rápido de la población, correlativo (y quizá consecutivo) a la sedentarización, la crisis de la agricultura de oasis, ligada a la crisis de la aparcería, han roto el equilibrio de la economía sahariana. Gran número de nómadas, seminómadas y sedentarios arruinados se han visto obligados a buscar nuevos recursos, bien en el cultivo de malas tierras, bien en la cosecha del esparto, bien en la emigración a las ciudades del Tell. El nomadismo de los pastores, que van en grandes caravanas formadas por una tribu entera o por fracciones conducidas por su *shaykh,* ha dejado lugar, con gran frecuencia, al nomadismo del trabajo y la miseria que conduce a las ciudades a individuos venidos a menos, arrancados de su existencia habitual y apartados de su comunidad disueltas.

3. LOS NUEVOS SEDENTARIOS

3.1. Equilibrio económico y relaciones sociales

Los antiguos nómadas para los que la ganadería era la ocupación principal y que vivían una parte del año en la jaima, se han ido sedentarizando con el paso del tiempo, y viven del cultivo de cereales asociado a la

ganadería[12]. Ligados a la tierra en menor medida que los sedentarios de las ciudades, los kabileños por ejemplo, conservan a menudo el desdén de los ganaderos para trabajar la tierra y forman una sociedad menos integrada. El estado actual de las cosas es el resultado de un proceso que podemos describir a grandes rasgos: originariamente, la ganadería predominaba; el ganado es propiedad privada de la familia extensa pero la posesión de las tierras de pastoreo es común a toda la fracción o toda la tribu. Cada año, con las primeras lluvias de otoño, la *jama'ah** de la tribu y después las fracciones comparten las tierras destinadas al cultivo en función de las capacidades y necesidades de cada familia, es decir, en función del número de varones en edad de trabajar y del número de pares de animales de labranza (cf. en Kabilia, la distribución de las tierras se distribuye según sus características). La familia goza del disfrute de la tierra durante uno o dos años, después se procede a realizar una nueva distribución. Grandes extensiones por todas partes reservadas de común acuerdo al pastoreo o al terreno baldío, pero que pueden igualmente estar dedicadas al cultivo. Las vallas son inútiles ya que los campos, aun siendo propiedad privada, se convierten en pasto común cada dos años; también los límites están poco definidos, son irregulares y festonados. Repartidos por aquí y por allá en el campo, encierran montones de arbustos, lentiscos o azufaifos. Todo ello configura un desordenado paisaje agrícola. Por estos espacios que supuestamente poseen, el grupo se desplaza. Cada fracción, cada familia, cultiva según sus necesidades y sus medios; ésta determina igualmente su propio espacio dentro del territorio común, su fuerza en expansión que halla en sí misma el propio principio de la limitación. El campamento de invierno es el más estable ya que en éste se habita de noviembre a marzo. Es ahí donde el grupo echa sus raíces; disponen de un granero subterráneo *(matmurah)* y un cementerio, símbolo tangible del arraigo a su tierra y a sus antepasados. Alrededor de la *mashta*, se encuentran las parcelas de cultivo que el fuego ha desbrozado de una manera irregular; a pesar del barbecho, el suelo se agota con rapidez y los campos no cuentan más que con una estabilidad relativa. Durante el invierno, el rebaño encuentra pasto en las inmediaciones de la *mashta*. En primavera, el grupo abandona totalmente

[12] Los límites del asentamiento de esta población son confusos. Se puede admitir que ésta ocupa todas las zonas que no están habitadas por los antiguos sedentarios ni por los pastores seminómadas o nómadas, es decir, fundamentalmente las llanuras donde la pluviometría es superior a 350 mm. aproximadamente y en ciertos macizos boscosos.

* N del T. Comunidad de musulmanes.

o en parte la *mashta* del invierno y apacienta el rebaño que necesita alejar del suelo cultivado que se siembra en otoño, asegurando de una forma original el abono de éste. Se encierra a los animales por la noche en el círculo que forman las tiendas de campaña o en un cercado de arbustos. Al llegar el verano se regresa para recoger la cosecha, los rebaños pacen por los rastrojos y se establece el campamento de invierno. Distintas causas (y en particular la disminución del rebaño de forma consecutiva en temporadas malas) determinan que los ganaderos incrementen las superficies cultivadas, lo que lleva consigo el abandono progresivo de la distribución anual de las tierras, cultivando cada familia de forma permanente las mismas parcelas, así como el asentamiento del grupo en el campamento de invierno, dando paso el nomadismo de zonas de pasto restringidas a la trashumancia del ganado, seguido por los pastores. Con la propiedad familiar aparece en el seno de la tribu al fin la distinción entre aquellos que poseen la tierra y aquellos que la cultivan.

Por ello, la agricultura extensiva, dedicada principalmente al cereal, se combina con la ganadería extensiva; la primera se basa en la alternancia del cultivo y del barbecho del terreno yermo, que permite dejar descansar la tierra y al mismo tiempo proporciona alimento al ganado. En esta economía de subsistencia, la combinación de agricultura y ganadería asegura la satisfacción de las necesidades básicas. La base de la alimentación está constituida por el trigo y la cebada que sirven para hacer cuscús. El rebaño procura la carne, elemento principal de las fiestas familiares o religiosas[13], y la leche para consumirla fresca o como suero de leche. La lana de las ovejas y el pelo de la cabra sirven para fabricar ropas y tiendas de campaña. Los mercados sólo proporcionan una contribución a la economía familiar. Los rendimientos son bajos e irregulares como las condiciones climáticas (de 4 a 5 quintales por hectárea en cultivos de trigo y cebada y, en algunas ocasiones, si la lluvia es abundante y se ha distribuido a lo largo de todo el año, llega a 15, 20 ó 25 quintales). Sin embargo, el equilibrio sigue estando asegurado entre los recursos y el hecho de ser una población relativamente reducida. Un equilibrio también entre las técnicas y las condiciones medioambientales. El terreno no está desbrozado ni limpio de raíces sino únicamente quemados los rastrojos. El agricultor árabe comienza la siembra para a continuación enterrar los granos con un simple arado de

[13] El pobre más pobre perderá su honra si no dispone de una oveja el día del Aid. La tradición ordena que el patrón dé a su empleado, si es muy pobre, una parte de la oveja cuando se celebren grandes fiestas. Esto suele estipularse en los contratos.

la tierra; el arado está igualmente bien adaptado[14]; además, protege a las plantas vivas que preservan al suelo de la erosión y que, cuando el sembrado pasa a barbecho, servirán de alimento al ganado; además, un arado más pesado y por tanto más caro, exigiría una preparación difícil del suelo, conllevaría el riesgo de agotar con rapidez una tierra, que no enriquecería al pasto, además de ser un útil muy pesado para unos animales mal alimentados. Se podría mostrar del mismo modo, la manera en que las costumbres más arcaicas (siega con hoz, ausencia de abrigo para los animales, reservas de heno, etc.) tienen un significado funcional si las enmarcamos en el conjunto del sistema. Esta forma de explotación no exige más que un capital limitado, a saber, la tierra, las semillas, el arado y sobre todo la yunta. Las técnicas rudimentarias solamente aseguran rendimientos muy bajos al menor precio de coste. El equilibrio tiene lugar en el nivel más alto posible, dados los límites que imponen la mediocridad de las técnicas, los métodos y la falta de capital, de manera que parece imposible que con los mismos medios se consigan mejores resultados, como el ascenso a un nivel de adaptación superior suponiendo la posesión de una capacidad técnica mayor, de capitales considerables y de una verdadera mutación de las estructuras sociales, económicas y psicológicas.

Siempre incierto y amenazado, este equilibrio esconde una tensión. Y es que la agricultura y la ganadería se complementan pero también se enfrentan. Las fuertes lluvias extienden el área labrada a costa de la mayor parte del ganado y con el riesgo de perderlo; un favorable parto de una oveja, una buena cosecha de cereales que permite la adquisición de ganado, orgullo del agricultor árabe, manifestación tangible de su fortuna, su único medio para acumular capital[15], y el rebaño se incrementa de forma desmesurada, más allá de las posibles cantidades de agua y de pastoreo, estando sometido a la suerte climática. Los animales peor alimentados son más vulnerables, por lo que un duro invierno, un período de sequía o una epidemia causan verdaderas hecatombes; al año siguiente, a falta de animales que sirvan para el ordeño y como moneda de cambio para comprar semillas, se limita la extensión de los cultivos. En resumen, el equilibrio entre la importancia

[14] Según el último censo agrícola (1951), la agricultura tradicional utilizaba todavía 300.000 arados en 630.000 explotaciones.

[15] Esta actitud respecto al rebaño está muy extendida incluso entre los sedentarios. La riqueza se mide por la importancia del rebaño al igual que por la extensión de superficies cultivadas. Mientras la tierra permanezca indivisa, la estabilidad estará asegurada por diversas protecciones al no poder comercializarse fácilmente. De ahí la función del rebaño.

del ganado y el valor del pastoreo se alcanza por la fuerza de las cosas más que por la voluntad de los hombres, en la alternancia entre abundancia y escasez, alternancia que condiciona en gran medida la vida y la visión del mundo del agricultor árabe del norte de África.

Si, a medida que el grupo se sedentariza, cada familia tiende a poseer en propiedad las tierras destinadas al cultivo, la posesión común de zonas de pasto y terrenos baldíos (tierras *'arsh*), mantiene la cohesión de la comunidad tribal. Sin embargo, la unidad patrimonial no se solapa con la unidad social (tribu o fracción). Con frecuencia se explota el patrimonio entre varias familias de distintos orígenes tras las ventas. De ahí la complicación de unas tierras bien mantenidas, donde una unidad social posee campos enclavados en la hacienda de otros y viceversa. El patrimonio que lleva por lo general el apellido de su fundador permanece en la propiedad indivisa de la familia extensa, a saber, todos los descendientes de un mismo antepasado en la tercera o cuarta generación, y queda fijada la parte de cada uno de los herederos virtuales según las tradiciones vernáculas. En la mayoría de los casos, la tierra se explota entre todos los miembros de una misma familia extensa o entre varias familias descendientes del mismo tronco genealógico; ésta no es propiedad de una entidad colectiva sino de individuos provistos de derechos a menudo muy diferentes y que tienen la opción (al menos teóricamente) de abandonar esta indivisión. Las partes que le corresponden a cada uno de ellos se expresa en fracciones cuyo denominador a veces tiene siete u ocho cifras; la situación se complica aún más debido a que el derecho de propiedad plena se acuerda aquí por el grupo que sobrevive, a pesar de que un matrimonio abre la posibilidad de adquirir derechos sobre un bien inmueble indiviso a una familia ajena. Para evitar que no salga de la familia, no es extraño que se constituya una propiedad en *habous* privado, convirtiéndose en inalienable. Se pueden citar ejemplos de particiones *(faridah)* que han atribuido al poseedor derecho a 2 o 3 cm^2 de 1 hectárea perteneciente a varios cientos de propietarios de la tierra indivisa. Aunque sin la indivisión, el patrimonio se destruiría a menudo en minúsculos terrenos determinados por la estricta aplicación del derecho musulmán. En efecto, el legalismo llevado al extremo llega a negarse a sí mismo y exige en cierto modo su propia negación.

La indivisión constituye por tanto una garantía de equilibrio. Sin duda, situándola en la lógica de la economía moderna, no vemos más que un arcaísmo absurdo por el hecho de que encadena al agricultor árabe a la rutina, prohibiéndole la innovación e incluso el esfuerzo individual. Pero

en realidad, ésta protege la integridad del patrimonio y por tanto, del grupo familiar, a la vez contra la división excesiva, las intrusiones extranjeras y la absorción de pequeñas parcelas por parte de grandes explotaciones. Es al mismo tiempo derecho de retracto *(shafa'ah)*. Además, funde la unión de todos los medios y todas las fuerzas de las que dispone el grupo, puesto que permite realizar la mejor adaptación al medio natural y garantizar la subsistencia a los individuos que no podrían sobrevivir, generalmente, con una parcela que una licitación le concedería[16]; dada la escasez y la carestía del capital, y el elevado precio de los animales de labranza, la explotación comunitaria se impone como la única solución viable. Es más, mediante esta institución (como con el *habous* privado), la colectividad se defiende contra los imprevistos, la indolencia o la prodigalidad individuales, al poder imponer ésta una estricta disciplina tanto en la producción como en el consumo. En resumen, la asociación constituye la mejor protección en una economía que se caracteriza por la alternancia de temporadas buenas y malas. Así, la indivisión cumple, a otro nivel, la misma función que la ayuda mutua, tan desarrollada en la sociedad rural: en efecto, sólo aunando esfuerzos se puede compensar mal que bien la incertidumbre de las técnicas.

En este mundo cambiante de la propiedad nominal hasta límites inciertos, donde la propiedad real en suma no es más que la vivificación, de manera que todo se basa en una cierta relación entre el hombre y la tierra, donde la explotación de pastos naturales exige extensas zonas de pasto, la búsqueda del equilibrio entre hombre y hombre pone en juego mecanismos no menos complejos que la búsqueda del equilibrio entre el hombre y la tierra. De ahí el florecimiento exuberante de acuerdos y pactos, comprometidos sin cesar por la tentación de la rapiña y del conflicto.

Todo contribuye a realizar un *equilibrio dinámico*, resultado de varias tensiones, tensiones internas en primer lugar que han sido analizadas; tensiones externas, con expansiones limitadas por las expansiones rivales. «Una de las causas permanentes que alteran y dividen a los árabes, escribe el capitán Richard, es la incertidumbre de los límites que separan diversas partes del territorio; el viejo caíd de los Beni Merzoug, ante las preguntas para saber cómo hizo para que un territorio tan vasto situado entre su tribu y la de los Beni Menna permaneciera siempre sin cultivar, res-

[16] El número de agricultores que han sido arruinados por especuladores por medio de la licitación es prueba de ello.

pondió que desde tiempos inmemoriales ése era un campo de recuerdos fúnebres, que sólo había sido arado para meter los cadáveres de sus difuntos». Dicho de otro modo, la hacienda de la tribu se define por *oposición* a las tierras de las tribus vecinas. En este territorio, cada fracción o familia posee en propiedad indivisa la porción de la que hace uso. De ahí, bajo una distribución aparentemente desordenada y anárquica, de libertad derrochadora de espacio, toda una red de contratos que son fruto de otros tantos conflictos superados y latentes. En ninguna parte está mejor representado el carácter del pacto (cf. los acuerdos entre nómadas saharianos y tribus del Tell) que crea una reciprocidad precaria y constantemente amenazada entre los grupos que podrían asociarse pese a ser hostiles.

El equilibrio nace de la tensión, las competiciones entre los grupos se compensan. Una situación parecida favorece la «gran familia», con razón, pues parte de su fecundidad le asegura la continuidad y la fuerza más allá del azar del medio natural y social, y parte de su cohesión y de su solidaridad le permiten extender su poder sobre el suelo y contrarrestar la expansión de los grupos rivales, y parte también se debe a su origen noble o religioso. Así, M. Yacono contabiliza, en el Chelif, una decena de grandes familias por cada treintena de tribus. Un gráfico que representase el reparto de la fortuna de los oued khelouf, de los ouled khouidem y los bordja dejaría ver las oposiciones claramente delimitadas sin que existan intermediarios entre ricos y pobres.

La gran familia ofrece la *suhbah*, la protección, a cambio de una actitud de fidelidad y lealtad, más que de servidumbre y dependencia; el *khammes*, una especie de aparcero a un quinto, aporta sus servicios materiales, mientras que el patrón aporta sus servicios espirituales, como aparece aún más cuando el «señor» es al mismo tiempo un personaje morabítico que posee poder mágico-religioso propio para favorecer la labranza de la tierra. El medio, es decir, la relación humana, el pacto que une un hombre con otro hombre, devora en cierto modo al fin, a saber, la acción sobre la tierra; la operación técnica y la transacción calculadora se desvanecen ante la grandeza de las relaciones humanas. No es raro que este tipo de economía donde la explotación directa del suelo es poco habitual y desdeñada, donde aquellos que poseen alguna fortuna abandonan el trabajo, donde, en consecuencia, las tareas agrícolas suponen siempre la cooperación de dos personas, el propietario y el aparcero, difiera del que observamos en los sedentarios. Impresiona el carácter *mediato* de la relación entre el hombre y el suelo; la mediación son las relaciones humanas, es el pacto

que se interpone entre el propietario y su tierra. Pero diremos, ¿no está el *khammes* en contacto directo con la tierra? Sin embargo, él está ligado a ésta sin ninguna duda por vínculos totalmente distintos a los que crea la posesión, y quizá no sería exagerado decir que el vínculo entre el trabajador y la tierra pasa por el patrón.

Si ésta es la naturaleza del *khammessat*, es comprensible que el *khammes* le saque provecho y que el paso al estatuto de asalariado o de aparcero que, de acuerdo con nuestra lógica puede parecer un progreso, sea en este contexto un retroceso[17]. Si lo juzgamos según nuestros criterios, este contrato se parece a la servidumbre; el *khammes* está unido al patrón que dicta las cláusulas y que se asegura a sí mismo ante el riesgo; renuncia a su libertad y a su iniciativa, y solamente recibe una pequeña parte de la cosecha (en general 1/5 con variaciones locales). Lo logra incluso estando entrampado en una deuda con el patrón que le obliga a renovar indefinidamente su contrato, a pesar de que en algunas ocasiones, cuando se llega al caso extremo de la pobreza el único recurso es huir.

Sin embargo, esta descripción deja escapar los caracteres esenciales de este pacto, revelador de una visión original de las relaciones económicas. El aparcero, comprometido por el contrato oral al inicio del año agrícola, en el mes de octubre o noviembre, no cuenta más que con su mano de obra. El patrón le proporciona la tierra, las semillas, los aperos de labranza y la yunta. Al entrar el contrato en vigor a partir de otoño y tener lugar la cosecha en el mes de mayo o junio, el patrón le adelanta la cantidad que necesite para poder vivir con su familia. En la Ashura*, le debe ofrecer un *gandurah*** de algodón y un par de zapatos y, cuando se celebren grandes fiestas musulmanas, carne de oveja. El pacto es un acuerdo entre dos hombres y buscar cualquier otra garantía que no fuera la «fidelidad» que exige el honor sería en vano. El carácter unilateral se ve atenuado por la presión de la opinión pública dispuesta a reprobar los abusos del patrón. Punto de disciplina abstracta, de sanciones precisas. El pacto continúa activo y se mantiene en pie por dignidad y temor a la reprobación. Puesto que se perjudicaría si no lo cumpliera, el arrendatario permanece fiel al patrón. Por la

[17] Se calcula que el número de *khammes*, en 60.000 o en 150.000 aproximadamente. Estas divergencias se explican por el hecho de que numerosos campesinos, trabajadores del campo, temporeros o permanentes, son al mismo tiempo aparceros. De un tercio aproximadamente de la población rural activa en 1914, su número ha pasado a menos de una décima parte.

* N del T. Fiesta musulmana.

** N del T. Chaleco amplio.

misma razón, si se siente oprimido o explotado, podrá denunciarlo ante la opinión (pública) que sabe exigir a los grandes que sean dignos de su rango, que ellos se impongan y protejan. La magnanimidad y la generosidad constituyen no solamente los atributos de la grandeza, sino también las virtudes que le incumben por naturaleza y de las cuales no podría prescindir sin renegar de éstas y negarse al mismo tiempo. Pero por otro lado, lejos de comportarse como un esclavo o un proletario, el trabajador participa activamente en el grupo familiar con el que comparte preocupaciones, penas y a veces miseria, con el que se beneficia de los intereses, ejerciendo como un «asociado» y no como un asalariado. En cuanto que este contrato parece estar construido sobre un modelo de una relación más profunda, que une al padre con el hijo, el patrón se compromete de hecho a asegurar la subsistencia del aparcero y a eximirle de toda preocupación relacionada con el futuro. En consecuencia, éste último por lo general está protegido de las futuras incertidumbres, del desempleo y de absoluta miseria. Son fundamentalmente los campos de cereales los que cultiva el *khammes* y sólo el *khammessat* puede asegurar al pobre la sémola que constituye la base de su alimentación. No sorprende por tanto que, como se ha podido observar recientemente, los obreros asalariados reclamen en alguna ocasión las ventajas del *khammessat* (pagos en especie, adelantos) durante la época de mucho trabajo, por ejemplo. En un sistema económico acechado por la amenaza de la escasez, ¿no es el *khammessat* la mejor protección y seguridad? A salvo de la miseria, lo está también el aparcero del aislamiento, ventaja indiscutible en una sociedad donde el individuo sólo existe por y para el grupo, se reafirma por sí mismo, y tiene existencia jurídica y social en tanto que el grupo acepte defenderle y responder por él.

Nada más fácil que sacar a la luz las ventajas del patrón. El *khammessat* le permite gestionar sus bienes sin esfuerzo y sin tener que recurrir más que a los recursos de sus posesiones, un importante privilegio en una economía donde el dinero escasea. Además, se asegura un trabajo diligente y concienzudo ya que al aparcero también le interesa la calidad de la cosecha. Pero, ¿es el beneficio que obtiene sólo de orden económico? Lo dudamos si pensamos en la obligación de conservar al *khammes* incluso en épocas de escasez y contra toda esperanza de recuperación económica. En realidad, la riqueza vale menos por sí misma o por las satisfacciones materiales que asegura que por el aumento del prestigio, de su influencia en ascenso que supone poseer una «clientela», de este entorno humano que es como la proyección de su fuerza protectora. Si el propietario encuentra ventajas aunque parezca que las pierda, si no se considera más que la ren-

tabilidad económica, es porque el pacto es ante todo comercio de honor y prestigio aún cuando se sienta atraído por la tentación, más o menos secreta, de la explotación y del parasitismo.

Asimismo, ante la ausencia de un circuito monetario de tipo moderno, el aparcero a un quinto y los demás tipos de asociación, constituyen la única solución posible a la vez para el patrón y para el obrero. El dinero, en efecto, no juega aquí un papel de mediador universal de relaciones humanas como lo hace en las economías capitalistas; así, la usura a pesar de ser parte integrante del sistema es la práctica de las minorías especializadas; el comercio con interés se practica generalmente con grupos alógenos, numerosos nómadas y sobre todo con habitantes de las montañas cuya economía es complementaria, pese a que el comercio de honor, de dones y contra-dones, de protección y de homenaje es por excelencia la forma de intercambio. En consecuencia, el asalariado se encuentra de algún modo excluido de esta lógica y la aparcería se presenta como la única forma de asociación posible entre aquel que posee las tierras y los medios de producción, y aquel que sólo cuenta con sus brazos para trabajarlas.

Los análisis precedentes habrán mostrado en qué medida están estrechamente intrincadas las estructuras económicas y las estructuras sociales. El clan y la tribu se definen esencialmente como poseedores de una hacienda, zonas de pasto, bosques y tierras de cultivo. Del mismo modo el patrimonio indiviso es el fundamento de la unidad de la familia extensa. También las costumbres y leyes tienen como finalidad en toda Argelia y, especialmente para los berberófonos, proteger la integridad. La venta es en realidad imposible porque requiere el consentimiento de todos los herederos. Además, en caso de que uno de los propietarios la vendiese, los demás miembros de la familia siempre tendrían el derecho (y en cierto modo también el deber) de retracto *(shafā'ah)*, según un orden establecido por las costumbres. Por la misma razón, el préstamo hipotecario conduce a la desposesión del deudor a penas casi desconocido, al contrario que la fianza, que solamente deja al acreedor el disfrute de la tierra. La mujer, por la cual el patrimonio podría salir del grupo de los agnados, es a menudo desheredada; el padre puede destinar sus bienes a una fundación piadosa (*habous* privados), permaneciendo así inalienable. Si esta sociedad atiende el bien de los agnados con todo tipo de protecciones es porque la integridad del patrimonio, la unidad de la familia extensa y la autoridad del cabeza de familia están íntimamente solidarizadas. Si uno de estos se viera alterado, también estaría amenazada la existencia misma de

la familia, piedra angular del edificio social. El *Senatus Consulte* de 1863, facilitando la partición y comercialización de tierras *'arsh*, hace tambalear la estructura tribal y el fundamento mismo de ésta. En otro sentido, las rupturas de la indivisión cada vez más frecuentes desde hace dos décadas coinciden (sin que sea posible determinar cuál es la causa y cuál es el efecto) con el cuestionamiento de la autoridad del cabeza de familia, el cambio radical de los circuitos de intercambios matrimoniales y la desintegración de la unidad familiar.

3.2. Estructuras sociales

Los análisis precedentes conducen quizá a una mejor comprensión de las estructuras sociales y, en particular, de la tribu, realidad compleja entre todas. Parece, de hecho, que las diferentes interpretaciones que se han dado deben ser puestas en duda, ya se trate de la explicación por la consanguinidad o por la expansión inicial de troncos-madre que proyectan brotes por todas partes, o por la diseminación de los grupos vagabundos. Antes de adentrarse en los inextricables recovecos de lo concreto, no está de más definir a grandes rasgos el «tipo ideal» de la tribu, aunque no se encuentre más que en contadas ocasiones en la realidad.

La *familia extensa*, unidad social de base, agrupa a varias familias conyugales fundadas por los descendientes varones en línea directa de un mismo ancestro. La estructura patrilineal y el sistema patriarcal implican a la vez el rol de «padre» y la preponderancia absoluta reservada a los hombres, quedando la mujer sometida a la prepotencia de los agnados. *La fracción (o clan)* se funda igualmente en la consanguinidad masculina y comprende esencialmente a los agnados. Consta de varias familias extensas cuyos miembros varones se consideran «primos», sin precisión de grado, y no ejercen la venganza de la sangre los unos contra los otros. La fracción *(ferqa)* tiene su jefe, el *shaykh*, que decide los desplazamientos, y su apellido, que la distingue de otras unidades que componen la tribu. En general, honra con un culto particular a su fundador epónimo. Detenta sus derechos sobre una porción determinada del inmueble tribal y sus rebaños (que llevan una marca similar) van juntos a pastar, cada familia es propietaria de sus reses, sus granos, su utillaje. La *tribu* es una federación de fracciones cuyos miembros se dicen surgidos de un ancestro común, honrado por un culto. Es dirigida por un *shaykh*, en general, el jefe de una

fracción preponderante. *Las confederaciones* finalmente, muy difusas y mal definidas, aparecen casi siempre como fruto de una guerra, una agrupación que une a dos o más tribus amenazadas por el mismo peligro, bien porque una, más débil, busque la protección de extranjeros fuertes, a cambio de la sumisión, bien porque grupos de igual poder se unan para oponerse a un enemigo común o para adquirir nuevas ventajas. También se establecen vastas confederaciones en torno a una gran familia que mantenga a las tribus más débiles en una especie de vasallaje difuso. Así, en la víspera de la ocupación francesa, la Argelia oriental estaba dominada por el *shaykh* de los Hanencha de la familia de los Harar al este, el *shaykh* el Arab de la familia de los Bou Ocas al sur, y el *shaykh* de la Mediana, de la familia de los Ouled Mokran al oeste.

La realidad es infinitamente más compleja que este esquema simplificado. En primer lugar, la variedad extrema de orígenes que disfraza la unidad del apellido, consecuencia de la ficción del ancestro común, conduce a abandonar la hipótesis de la consanguinidad. La tribu es un aglomerado heterodoxo que se constituye por agregación; un solo ejemplo (Despois, *Hodna*, 119): la tribu de los O. Madhi comprende algunos descendientes de los Athbejed y sobre todo extranjeros (marroquíes, O. Nail, montañeses, etc.). ¿Qué hay que conceder por otro lado a la hipótesis de la diseminación a partir de troncos-madre que proyectan ramificaciones en todos los sentidos? Grupos que emigran por las rutas de la trashumancia, unidades que se desmiembran, «colonias» de nómadas instalados en el Tell, migraciones individuales, expansión colectiva, aprovechando los movimientos comerciales, todos estos fenómenos del pasado rendirían cuentas de lo extraño del presente y explicarían por ejemplo que se pueda encontrar el mismo apellido en distancias considerables. De hecho, el sistema genealógico no es más que una tentativa de reconstrucción imaginaria. En cuanto a la tentativa de explicación histórica, apenas es más sólida. Pero aquí surgieron numerosas preguntas: al conceder una parte al éxodo, una parte a las migraciones, ¿se habrá explicado todo con ello? ¿Por qué se encuentra, de forma constante, este recurso a la ficción del padre epónimo? ¿Por qué ciertas tribus son «aglomerantes»? Parece indispensable responder a estas preguntas antes de abordar el problema –que parece estar en el centro de todas las dificultades– de las relaciones entre el apellido y la realidad tribal.

En primer lugar, las relaciones sociales o políticas se conciben según el modelo de las relaciones familiares. De modo que el esquema de la orga-

nización social no es más que la «proyección» de la organización familiar, con varias familias que forman la fracción, varios clanes que constituyen la tribu, tomada como una asociación de fracciones unidas por un vínculo análogo al existente entre los miembros de una misma familia. Dentro de este esquema, la ficción genealógica se ejerce estableciendo una relación de parentesco (filiación o primazgo) entre individuos agregados según mecanismos completamente diferentes. «Este organismo social está sujeto a fraccionamientos o a aumentos por la adopción de elementos ajenos, o incluso a soldarse con otros organismos... aproximados de forma fortuita Pero con el tiempo, una construcción completamente teórica recubre y disimula esta agrupación utilitaria; la mayor parte de las grandes tribus no son, en suma, más que confederaciones disfrazadas. Lo importante es que los miembros lo ignoran o lo olvidan voluntariamente y que otorgan a los vínculos que les unen el mismo valor que a los vínculos naturales resultantes de la comunidad de sangre» (G. Marçais). En resumen, si admitimos que la lógica de filiación genealógica constituye el modelo estructural, el recurso constante a la ficción del ancestro epónimo como fundamento de toda unidad social, aunque sea en realidad un simple aglomerado, se impone como única «racionalización» posible de la incoherencia real. De ahí viene esa especie de empeño en establecer un vínculo de parentesco ficticio cuando hace falta el vínculo de parentesco real; de ahí viene que la tribu finja también su identidad de apellido y de sangre, la descendencia a partir de un ancestro único, sin que el vínculo no sea el parentesco natural, sino el parentesco convencional.

Es también la homogeneidad de la estructura social y de la estructura familiar lo que nos permite comprender que esta sociedad se organice en torno a la fracción. Más allá, el vínculo se vuelve ficticio, de modo que el sentimiento de fraternidad que une espontáneamente a los miembros de esta gran familia debe hacer sitio a otros principios de cohesión que si faltaran producirían una ruptura. En consecuencia, y a causa de la propia evanescencia de los fundamentos de su unidad –veneración del culto de un mismo ancestro epónimo, parentesco «ficticio» entre sus miembros, etc.–, la tribu no toma conciencia de sí misma como individualidad distinta más que en oposición a otros grupos similares. Así, M. Despois observa que la cohesión de los Ouled Mahdi se forjó en el curso de las luchas que opusieron esta tribu a varias fracciones de los Ouled Nail. Igualmente, el patrimonio tribal se define por oposición al de otras tribus. «Grupo mucho más extendido que el clan, la tribu tiene una personalidad menos desarrollada; sus atribuciones conciernen sobre todo a lo que podría llamarse "asuntos

exteriores", las relaciones con las otras tribus, los asuntos de alianzas, de *hurmah* de la tribu, de sus límites en cuanto concierne al armamento y la guerra» (Doutté). Mientras que la fracción encuentra en sí misma su principio de limitación interna, la tribu se define fundamentalmente por su oposición a la externa.

¿Por qué tal tribu se encuentra investida de la fuerza de imantación que atrae a los grupos aislados, dispersos y vulnerables? Sin duda, en un mundo donde el equilibrio se alcanza a través de la tensión, el poder de cada colectivo se encuentra ponderado por el de otros, en la alternancia o la coexistencia del contrato y del conflicto, no queda apenas sitio para el agrupamiento débil y reducido al que se impone la necesidad de agregarse para encontrar protección. ¿Pero cuál es la lógica de este fenómeno de agregación? El grupo aislado tiende a anexionarse a la tribu prestigiosa y poderosa que no deja así de reforzarse, por una especie de efecto acumulativo, análogo al que hace, en otro contexto, que el dinero atraiga al dinero. Pero en este capital de poder y prestigio, siendo inseparables el uno del otro, ¿cómo se realiza la acumulación inicial, para prolongar la comparación?

Este capital inicial no es otro, aparentemente, que *el apellido* y el antepasado que lo confiere al grupo que lo lleva. Así se explica aún la amplitud del fenómeno genealógico. «Hoy sobre todo, donde los éxitos de los primeros conquistadores, aumentados por la lejanía, han sido popularizados por los rapsodas en un país donde cada accidente de terreno notable aviva su recuerdo, no es el pastor el que se jacta altivamente y de buena fe de provenir de guerreros hilalianos» (Vaissière). Estamos en un país *donde ciertos apellidos son cantares de gesta.* Los nómadas se revisten, a ojos de los labriegos, de un inmenso prestigio: hablan la lengua del Corán, montan a caballo, poseen rebaños y no trabajan la tierra. Los campesinos buscan su protección, se esfuerzan por hablar su lengua y, seguidamente, ser de los suyos. Más tarde llegan a tomar el nombre patronímico de la fracción o de la tribu, con las que, con el tiempo, terminan por sentirse emparentados. Entonces quieren ser llamados árabes porque hablan árabe y llevan un nombre árabe. De ahí, sin duda, estas mutaciones onomásticas sobrevenidas con el curso del tiempo. Igualmente hay que evitar el deducir la identidad étnica de la identidad onomástica; el grupo puede profesar a la vez su vínculo con el ancestro de la tribu y la ascendencia diferente que la tradición asigna a su fracción o a su familia, invocando así un linaje u otro. Así, los apellidos se conservan cuando el agregado social se renueva, y los grupos permanecen idénticos cuando los apellidos cambian.

en un diálogo complejo entre la permanencia y la alteración cuyo centro es el apellido.

El apellido constituye una potencia en sí mismo. Así, en la formación de la tribu de los Ouled Madhi, el papel principal parece haber sido desempeñado por los Athbedj, de la confederación de los Riyah, vanguardia de los árabes hilalianos. En otras tribus, es el ancestro moral y religioso de los morabitos quien ha servido de cimiento. En las cercanías de las *zawiyah-s* más veneradas se han formado tribus «morabíticas», cuyos miembros se consideran descendientes del santo y se atribuyen, además del apellido del morabito, una nobleza religiosa. En todo caso, no debe uno extrañarse que los apellidos conservados por la tradición sean aquellos de las fracciones victoriosas o de las principales familias a las que diversos grupos van a pedir protección, ni como consecuencia que los apellidos de una época no sean más que los de otra. Es a veces un grupo incorporado con anterioridad del que emerge una familia influyente el que impone a la tribu su autoridad y su apellido; de modo que, muy a menudo, los elementos que componen la tribu no tienen en común más que un apellido y la historia del mismo. «A veces incluso no hay grupo dominante. La tribu no es más que una confederación propiamente dicha, un conjunto de elementos heterogéneos reunidos bajo un apelativo colectivo y bajo un nombre ilustre al cual sólo una de las familias que lo componen tiene derecho» (G. Marçais).

Para comprender la importancia del apellido, que prima la realidad histórica o social, hay que situarse en la lógica del honor y del prestigio. Tal familia o fracción va a ponerse bajo protección de la familia del gran apellido, engalanada de ancestros legendarios o de un jefe glorioso y marcado por el favor divino, o incluso un personaje morabítico influyente y, por medio de una renta, se desarrolla a su sombra, la protección temporal que viene naturalmente a extenderse a los descendientes del protegido. Todos aquellos que lleven el mismo apellido están unidos por una solidaridad y por una aparente unidad del ser. El grupo cliente puede estar autorizado a tomar el nombre del patrón protector que es llevado como una especie de *emblema* respetado y temido. Sin embargo, un vínculo mágico une el apellido a la cosa nombrada; tomar prestado el apellido, es participar de las virtudes de su poseedor y, en particular, a esta *barakah*, fuerza vital, potencia misteriosa y bienhechora, que favorece a los hombres de prestigio. Por lo tanto se ve toda la potencia que pertenece al apellido, símbolo y garantía de protección, símbolo y garantía de honor y de prestigio, o mejor, garantía de protección puesto que es símbolo de honor y de prestigio.

Pero el mecanismo es mucho menos simple de lo que podrían hacernos pensar los análisis precedentes. De hecho, los fenómenos de asimilación no se dan sin fenómenos de disimilación. «En toda la masa humana, observaba Ferdinand de Saussure, actúan continuamente dos fuerzas simultáneas y en sentidos contrarios: por un lado, el espíritu particularista, el "espíritu regional"; por el otro, la fuerza de "*intersección*" que crea la comunicación entre los hombres» *(Curse de linguistique general, p. 281)*. Esta ley se ejerce con plena fuerza en la sociedad del norte de África; ya se han visto otros ejemplos de ello. A la tendencia a identificarse le contrarresta la reiterada tendencia a oponerse y a reafirmar la diferencia. El apellido, que constituye el mejor signo de la unidad, se presenta como mejor medio para proclamar esta diferencia mediante la cual el grupo pretende fundar su identidad original. De ahí esta lógica clasificatoria cuya distribución parece hallar su expresión en el terreno de los apellidos de las tribus.

Este principio de equilibrio entre la asimilación y la disimilación, proporciona quizás también la clave de esa ajena institución que forman los *saff-s*. Puede que el mecanismo sea aquí más evidente todavía; ¿entorno a qué están unidos los miembros de un *saff-s* si no entorno a un apellido? El nominalismo clasificatorio alcanza aquí el formalismo más puro, las diferentes «clases» se encuentran vaciadas de todo contenido y la antítesis es puramente onomástica o se expresa por medio de simples signos (lo muestra la oposición entre O. Madhi y O. Naïl: jaimas negras y jaimas rojas). Que los fenómenos que destacan en esta ley ocupen en la sociedad argelina un lugar importante, puede además explicarse: en efecto, si se admite, como sugiere Lévi-Strauss, que las formaciones sociales se definen «por un cierto *optimum* de la diversidad más allá del cual no sabrían seguir, pero dentro de la cual no podrían tampoco descender sin peligro» (*Race et histoire, p. 9*), parece que la homogeneidad cultural apela al ejercicio del principio de disimilación[18].

[18] Los grupos que escapan solos de este bipartidismo, que mantienen otro tipo de tensión (por ejemplo, la oposición entre nómadas y jardineros de los oasis, o entre nobles y vasallos de los Touareg) parece constituir una prueba en contra.

CAPÍTULO 5

El fondo común

Continuidad y contrastes, asimilación y disimilación, en realidad, más allá de las apariencias, existe una infinidad de diferencias sobre un tema único.

1. INTERPENETRACIÓN Y DIFERENCIACIÓN

Los intercambios han sido tan intensos y prolongados que los términos presentes como el arabismo y el berberismo difícilmente podrían distinguirse sino fuera por una operación de espíritu; hay que observar los *tipos ideales* resultantes de la única reconstrucción histórica –con todas las incertidumbres que ésta conlleva– y necesarios para la comprensión de esta síntesis original, resultado de la confrontación dialéctica que no ha dejado de enfrentar al fondo local con las aportaciones orientales. De este modo, en el derecho kabileño, es imposible distinguir los préstamos reinterpretados en función del contexto de acogida, las instituciones vernáculas y las reconstrucciones disímiles suscitadas por la invasión del derecho coránico. Y al contrario, según la legislación musulmana, brota por todas partes la intromisión beréber. Numerosas instituciones locales han sido absorbidas por el derecho musulmán en nombre del principio de «necesidad» y de «necesidad que hace ley». G. Marcy observa que las instituciones musulmanas más típicas están marcadas por el espíritu del derecho beréber, por ejemplo las asociaciones de agricultores y ganaderos y las disposiciones

adicionales de los contratos matrimoniales. Otro ejemplo, en un ámbito totalmente distinto: si los nómadas beduinos han extendido los valores propios de una civilización pastoral y, entre otras cosas, el desprecio a las técnicas agrícolas y la repugnancia respecto a la labranza de la tierra, los montañeses sedentarios, a medida que descendían hacia las llanuras, fueron introduciendo su estilo de vida y, en particular, el amor a la tierra, al trabajo tenaz que la da la vida y el deseo de asentarse en ese lugar. Es necesario por tanto, abstenerse de recordar solamente los fenómenos de arabización por ser éstos más evidentes. Los grupos de beduinos se berberizan al sedentarizarse; absorben beréberes continuamente y con ellos las técnicas y tradiciones extranjeras (políticas por ejemplo). A partir de la confrontación entre diferentes grupos de Argelia, se elabora una civilización peculiar, una *koiné cultural*. Así, como último ejemplo, el estilo de vida original de los *israelitas*[1] les relaciona profundamente con otras «culturas» argelinas; bastará con citar algunas características: la intensidad del sentimiento comunitario, la estructura patriarcal de la familia cuyo jefe es venerado igual que un noble, la poligamia simultánea o sucesiva, el culto a los santos relacionado con el morabitismo, las supersticiones y creencias mágicas, la lengua árabe, etc. No es pues un grupo que huya de esta intensa interpretación cultural, que no construya su personalidad original con materiales comunes; de manera que, en este tapiz de hilos enredados los motivos se distinguen, pero siempre tono sobre tono. El principio de disimilación sin duda entra en juego, pero dentro de unos límites bien definidos: desplazamientos del acento, reinterpretaciones parciales, diferente combinación de los elementos que sin embargo bastan para que surjan totalidades peculiares. Si ésta se organiza bien, según este *mecanismo caleidoscópico*, se comprende que la sociedad argelina pueda presentar aspectos contradictorios en la diversidad y en la uniformidad, en la unidad y en la multiplicidad[2].

En esta sociedad que desde hace tiempo había encontrado su ideal en el pasado, el cambio, sin llegar a haber desaparecido, se encuentra ralentizado. «Sigue el camino de tu padre y de tu abuelo», dice un proverbio kabile-

[1] Los israelitas, alrededor de 150.000, se dividen según su origen, en dos grupos, los «españoles» expulsados de España en 1492 y los autóctonos, muy próximos por sus costumbres y su civilización a otros argelinos. La gran mayoría participa en el sector económico moderno y lleva un estilo de vida europeo, conservando a su vez gran parte de sus tradiciones. Son numerosos sobre todo en las ciudades.

[2] El principio de disimulación ante los europeos es esencialmente, que la situación colonial y la guerra han contribuido a difuminar los particularismos y han favorecido la formación de una conciencia nacional.

ño. Respeto al pasado que, para los beduinos, adopta forma de culto. Éste se sitúa y se mide continuamente en referencia a una edad dorada, epopeya de los nobles conquistadores que canta el *maddah* y cuya alma encanta; la emigración interior a favor del mito y de la ilusión retrospectiva, intenta obnubilar la realidad ingrata del mundo actual por la evocación de nobleza y grandeza antiguas que son también promesas de un reino imaginario; de manera que el futuro mismo pasa por el pasado, que la crítica o el rechazo al presente todavía surgen alguna vez, no a la visión de un orden mejor, condena del presente y del pasado, sino a la memoria exacerbada del orden antiguo, fundamento del orgullo y defensa suprema ante la duda de sí mismo.

La fidelidad a la tradición de los antepasados, valor de valores, domina todos los actos esenciales de la vida social: el aprendizaje cultural en primer lugar, en los objetivos que persigue y en los medios que emplea para alcanzarlos al mismo tiempo. La tradición se continúa gracias a los ancianos y sobre todo, en forma de tradiciones orales, cuentos, leyendas, poemas, canciones, a través de las cuales se transmite esta tupida red de valores que aprisiona al individuo e inspira sus actos. Estas enseñanzas parecen aspirar a un doble fin: transmitir por un lado la sabiduría de los ancianos, y por otro, la imagen ideal de sí mismo que forma el grupo. Así, estos poemas gnómicos, muy numerosos en Kabilia por ejemplo, son compendio de sabiduría y experiencia, ofrecen solución a las situaciones angustiosas de la vida y permiten evitar los errores repitiendo el comportamiento practicado en el pasado. «Más que una norma de vida, el *mos majorum, al'ada imazwura*, es una garantía tomada al azar, a veces una necesidad vital» (Mouloud Mammeri), en resumen, un refugio contra la angustia ante la improvisación y las «reacciones catastróficas». Las mujeres contribuyen en una parte fundamental a asegurar la permanencia de la tradición; las más jóvenes aprenden junto a sus hermanas mayores las virtudes que ha de poseer la mujer, sumisión absoluta, discreción, así como las prácticas mágicas y rituales, culto a los «espíritus», peregrinajes locales, ritos, etc., para que llegado el momento, ellas puedan ejercer el papel de guardianas de la tradición. Estas enseñanzas tienden a moldear a la niña conforme a sus antepasados, a forjarle un futuro que sea la viva imagen de su pasado. Hasta el punto de que este pasado no se vive como tal, es decir, como algo que pertenece al pasado y que se sitúa a cierta distancia en la línea temporal, sino como algo que *se revive* en el eterno presente de la memoria colectiva (cf. los nombres propios: un tal hijo de tal).

En la familia, el niño aprende además las reglas de urbanidad y, más en concreto, las palabras que deberá pronunciar en cada circunstancia. La

cortesía proporciona fórmulas completamente elaboradas para cada situación de la vida. Todo un culto al cliché. Puede prolongarse una conversación hasta el infinito sin dejar nada a la improvisación. En resumen, el aprendizaje cultural tiende a realizar verdaderos montajes psicológicos que tienen aparentemente como fin garantizar todo, evitando la improvisación o incluso prohibiéndola, a menos que se imponga al pensamiento o al sentimiento personal una forma impersonal. En estas fórmulas se expresa toda una filosofía hecha de dignidad, de resignación, de autocontrol; una filosofía que, a base de repetición y actuación, penetra en el trasfondo del comportamiento y del pensamiento. Si creemos que la mayoría de estas expresiones son profesiones de fe y que en ellas se afirma una sabiduría conforme a la visión musulmana del mundo, quizás comprendamos mejor que la huella de la religión sea tan profunda. Así es, la «cortesía» no es solamente saber vivir, sino también el *arte de vivir*; la *hishmah*[*], por ejemplo, a la vez dignidad y reserva, prohíbe la exhibición del yo y de los sentimientos íntimos; todo transcurre como si las relaciones con el otro –incluso dentro de la familia– debieran ser necesariamente mediatizadas por la cultura, como si la persona, en su unicidad original, tuviera que disiparse tras la máscara de la convención, idéntica para todos, que anula la individualidad en la uniformidad y la conformidad.

En este convencionalismo se manifiesta una actitud concreta de esta sociedad con respecto al lenguaje; así como nuestra civilización utiliza el lenguaje de una forma desmedida e incluso desconsiderada, la civilización del norte de África hace un uso parsimonioso y controlado de ésta, prohíbe que se hable de cualquier tema en cualquier situación, limitando las manifestaciones verbales a determinadas ocasiones e incluso ahí, elaboradas y moldeadas por la cultura. Así se traza un estilo de vida fundado en el pudor que disimula a los otros la naturaleza y lo natural, que otorga al placer del verbo y al gusto por el gesto mesurado preeminencia sobre la búsqueda de la expresión innovadora y la preocupación por su comportamiento.

Esta dilección por lo artificial, esta voluntad de mostrar al otro, más que su ser profundo, una apariencia, un personaje, parece lo propio de una personalidad que se considera en tanto que «ser para el otro», que está continuamente *bajo la mirada de los demás* y que siente el poder supremo de la opinión (pública). Si bien el grupo controla el comportamiento con

[*] N del T. Numerosas leyes de cortesía que introdujo el Islam para proteger a los musulmanes de mantener relaciones ilícitas.

minuciosidad y en particular el ámbito de las relaciones sociales, se complace con este «aparentar» del individuo que le muestra y pretende asegurar del *exterior* la conformidad *exterior* del comportamiento. Se comprende por tanto, que el *sentimiento del honor*, así como lo contrario, el temor a la vergüenza y la reprobación colectiva, puedan dirigir con tanta fuerza la más mínima conducta y dominar las relaciones con los demás.

Además de ser para el otro, el individuo es también un «ser por el otro», una especie de cruce de pertenencias que apenas se considera como individuo autónomo. Le es casi imposible disociar su propio destino o el de sus hijos del destino común del grupo familiar. En las comunidades rurales, microcosmos cerrado donde todo el mundo conoce a todo el mundo, la presión social y la dependencia del individuo con respecto al grupo son extremadamente fuertes. La vida social ahoga a la vida personal. El individuo está atrapado en la familia extensa cuyas opciones y decisiones dirigen sus actos y sus pensamientos. Sin embargo éste no entiende esta presión como una opresión, porque teme por encima de todo perder la solidaridad vital que le une al grupo, porque tiene la sensación de no existir más que por la totalidad, no poseer más que un ser relacional, estar sumido en el grupo «unánime», es decir, comprometido con una relación anterior, de hecho y de derecho, en los términos que la constituyen.

La familia es el alfa y omega de todo el sistema: grupo primario y modelo estructural de todo agrupamiento posible; átomo social indisociable que asigna y asegura a cada uno de sus miembros su lugar, su función, su forma de ser y, en cierto modo, su ser; centro de un estilo de vida y de una tradición que la fundan y del que es, por ello, firmemente conservadora; por último y sobre todo, unidad coherente y estable, que se sitúa en una red de solidaridades cuya permanencia y salvaguarda deben estar aseguradas en primer lugar y por encima de todo, a costa de las aspiraciones e intereses individuales si fuera necesario.

La preponderancia del grupo de agnados en el interior de la familia extensa, implica, entre otras cosas, la prioridad del linaje sobre el hogar y la consecuente sujeción de la mujer, así como la poligamia simultánea[3] o

[3] La poligamia está en constante regresión (89.000 polígamos en 1886 frente a 29.571 en 1954). El informe de polígamos en la población masculina total ha descendido del 64‰ a 30‰ en 1948. La proporción es más fuerte en los territorios del sur (47,2‰ frente al 23‰ en el departamento de Argelia en 1948). Es muy débil en las zonas montañosas.

sucesiva facilitada por el poder de repudio concedido al marido y la separación de sexos. La superioridad de los hombres tiene como consecuencia paradójica la existencia de una sociedad femenina relativamente autónoma que vive en un universo cerrado, que queda excluida de responsabilidades esenciales, que ejerce, al mismo tiempo y en la mayoría de los casos, una profunda influencia en la sociedad masculina a través de las enseñanzas religiosas y de la educación inicial que se le da a los niños, y por la cual se transmiten las creencias mágicas y las prácticas rituales, además de una resistencia soterrada y secreta, aunque no por ello menos eficaz, que se opone a toda modificación de un orden tradicional de la cual ésta es aparentemente víctima.

No obstante, el tema central es *la ausencia de variación de las estructuras sociales,* a pesar de la extensa variedad de tipos y condiciones de vida. La descendencia se define patrilinealmente en todas partes; las unidades sociales se basan en la existencia de un antepasado común, a menudo objeto de culto. El sistema social se concibe en todas partes según el modelo genealógico que, al menos idealmente, permite a los grupos ramificados y dispersos descubrir antepasados comunes. Medio por excelencia de organizar las unidades sociales y las relaciones que las unen, la genealogía real o mítica sobre la cual se apoya la lógica onomástica no es sino la estructura social proyectada en el pasado y por medio del mismo, racionalizada y legitimada. En cada pueblo (o clan) de Kabilia, una familia que pertenecía en alguna ocasión a la rama más antigua y admirada por su poder sagrado, tenía el privilegio de inaugurar solemnemente las labranzas, así como de llevar al grupo a la guerra. En el Aures meridional, además de estas funciones, debía de ir a la cabeza del grupo en los desplazamientos tras el rebaño, al igual que los nómadas y los seminómadas. Existe en todas partes la misma imprecisión en la nomenclatura política, por el hecho de que las ocasiones en las que los nombres propios pudieran ser insuficientes son escasas fuera de las grandes concentraciones de tribus antaño, para la guerra y para el reparto de las tierras individuales o los movimientos de los rebaños; por el hecho de que la definición de unidad social varía con la unidad en referencia a la cual se define; por el hecho de que, más allá de los grupos restringidos unidos por vínculos de consanguinidad real, la organización política se redefine en cada ocasión según las necesidades de la causa, de manera que en caso de conflicto entre linajes de diferentes niveles, se formen unidades políticas diferentes; y en último lugar, y sobre todo, por el hecho de que las unidades más restringidas, así como las más grandes, se conciben de acuer-

do al mismo modelo estructural, de modo que existen infinidad de puntos de segmentación posibles más o menos equivalentes, siendo el clan sin embargo, el grupo más estable y más coherente, donde el vínculo de parentesco es efectivamente palpable. Si creyéramos las interpretaciones populares, los distintos grupos serían el resultado de un proceso de subdivisión a partir de la raíz original, según la lógica del parentesco por los descendientes varones. La tribu, que originariamente no sería más que una gran familia, habría estallado en varios grupos, formados por descendientes de cada uno de los hijos del antepasado y portando éstos su apellido. Mediante el juego de divisiones y subdivisiones sucesivas con el mismo principio, estos grupos habrían ido generando a su vez la pluralidad actual. Así, desde el grupo más grande al más pequeño, no existiría más diferencia que el tamaño y la distancia con respecto al ancestro fundador, la cual determinaría el grado de vinculación y lealtad. Pese a que esta teoría espontánea a menudo sólo sea una racionalización, pone de manifiesto que el conjunto del sistema está dominado por la tensión entre la tendencia a la fusión y la tendencia a la fisión, donde el grupo elemental se disocia de sus homólogos a medida que se estrecha y refuerza su unidad. La ambigüedad del sistema global se encuentra en la unidad elemental que le sirve de modelo, a saber, la familia, lugar de competencia entre dos tipos de relaciones, relación de autoridad, cuyo modelo es la relación entre el padre y el hijo, y relación de fraternidad. Cada hermano constituye un posible punto de segmentación y de oposición entre los segmentos del mismo linaje (cf. el proverbio kabileño: «odio a mi hermano, pero odio a aquél que le odie»); la ruptura es algo posible en tanto que se pueda ejercer la *autoridad del padre*, basada fundamentalmente en la indivisión de la tierra, el sentimiento de honor y el poder de desheredar. En esta lógica se entiende la función ideológica concedida al matrimonio con la prima paralela, pariente femenina más próxima más allá de los límites del incesto: esta alianza, que supone la autoridad del cabeza de familia, tiende de hecho a reforzar la cohesión y la unidad agnaticia mínima y al mismo tiempo a disociar los segmentos homólogos, llevando estos vínculos de alianzas hacia el interior[4]. De ahí también la función conferida al modelo genealógico que permite, si fuera necesario, formar agrupaciones más grandes, a pesar de la fragmentación real, y a pesar también de la diversidad de orígenes de los grupos asociados.

[4] CF. P. Bourdieu, *La parenté comme représentation et comme volonté*, en *Esquisse d'une théorie de la practique*, p. 71-151.

2. ECONOMÍA Y VISIÓN DEL MUNDO

El estilo particular de las interacciones sociales no podría comprenderse más que en referencia a un modo específico de relación entre el hombre y la tierra, que él funda y por el cual él está fundado. De hecho, si esta civilización es inseparable de un tipo en particular de economía (que aun hoy afecta a los tres cuartas partes de la población autóctona), la economía en sí misma sólo podría entenderse en función de esta civilización, por el hecho de estar ligada a las estructuras sociales cuya cohesión garantiza mal que bien el equilibrio entre el hombre y el medio. Esta economía está dominada, en efecto, por la carencia tecnológica que entraña consecuencias diversas: en primer lugar, la dependencia casi total al medio físico y a las condiciones climáticas, siendo el equilibrio de los recursos y de las necesidades infinitamente más sensible al régimen de precipitaciones que a las fluctuaciones del curso mundial; seguido de la desproporción inmensa entre la producción por un lado, y la energía y el tiempo consumidos, el número de trabajadores empleados por otro; por último, la exuberancia hiperbólica de las relaciones humanas que se desarrolla en parte por compensación.

En tal sistema, el *trabajo* no se concibe más que para satisfacer las necesidades primarias y asegurar la reproducción del grupo. Cada unidad se esfuerza por vivir en la autarquía, practicando el autoconsumo. La mayor parte del comercio se efectuaba en forma de trueque, de manera que los signos monetarios, al igual que ciertos bienes de consumo, jugaban el papel de común denominador de valor y no de instrumentos de especulación. Asimismo, ignora esta sociedad casi por completo el capital y los mecanismos capitalistas. Si existe una acumulación de bienes o de valores transmisibles (en concreto forma de joya), no es por el hecho de atesorar en sentido propio. Las relaciones, tanto en la producción como en los intercambios, son personales, directas y específicas; de ahí la importancia del comercio del honor y del prestigio, de los pactos de protección y de asociación que, en ausencia de capital y de un mercado de trabajo, aseguran la circulación de bienes y servicios.

El vínculo que une al campesino árabe a la tierra es tan místico como de utilidad. Él pertenece a su campo más que su campo le pertenece a él. Está unido a éste por una relación de sumisión, como atestiguan los ritos agrarios donde se expresa el sentimiento de dependencia respecto a esta tierra que no sabría ser tratada como materia prima, sino como tierra abas-

tecedora a la cual le conviene someterse, ya que en definitiva, la abundancia o la miseria depende más de su benevolencia o de su malevolencia, que del esfuerzo humano. ¿No es este fatalismo que asociamos al Islam un fatalismo del campesino, consciente de su impotencia frente a los caprichos de la naturaleza?

El trabajo individual, impuesto y determinado por el cabeza de familia, se lleva a cabo en colaboración con el grupo familiar, en un marco de familia. La tierra no es un simple medio de existencia y el trabajo no es una forma de ganarse la vida, sino una forma de vivir. Así se entiende quizás este hecho, a menudo observado y que es característica del espíritu precapitalista: el aumento del salario lleva consigo una disminución de la cantidad de trabajo. No nos preguntamos cuánto se podría ganar trabajando al máximo, sino, siendo indiferentes a la búsqueda del beneficio, cuánto deberíamos trabajar para ganar el salario anterior, conforme a sus necesidades[5].

Esta concepción del trabajo es inseparable de otro rasgo característico de este espíritu tradicionalista, a saber, la ausencia de cálculo económico racional. Para el campesino que vive en el medio natural, el tiempo no tiene el mismo significado que en el medio técnico donde la duración es objeto de cálculo; la angustia de la producción que conduce a la evaluación cuantitativa del tiempo se ignora, es el trabajo por hacer el que impone o no un horario que limita el trabajo, como vemos cuando la tierra se organiza en «jornadas de trabajo»; el ritmo del trabajo agrícola es solidario con los ciclos biológicos, animales y vegetales, el ritmo de la existencia lo determinan las previsiones del calendario de rituales, actualización de una mitología; el espíritu campesino (en la universalidad de su tradición) implica la sumisión al tiempo, de forma que la vida agrícola está hecha de esperas. Nada le resulta más extraño que un intento por hacerse con el futuro. Eso no significa que el cálculo económico sea algo totalmente ausente, que reside por definición en la elección entre diferentes posibilidades cuya satisfacción no sabría ser simultánea. Prueba de ello, la existencia de reservas. ¿Pero se trata aquí de un cálculo económico racional? Los economistas distinguen entre bienes directos, que ofrecen o pueden ofrecer una satisfacción inmediata, y bienes indirectos, que contribuyen a la elaboración de bienes directos pero que, en sí mismos, no son

[5] Sobre el «descubrimiento» del trabajo y del beneficio que conlleva la generalización de los intercambios monetarios y del salariado, ver P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, París, Éd. de Minuit, 1964, p.61-84.

fuente de satisfacción alguna. Es necesario distinguir entre la reserva que consiste en retener una parte de los bienes directos reservándolos para un uso futuro y que supone *previsión*, imponiendo la abstención de consumir, y, por otro lado, el hecho de atesorar, acumulación de bienes indirectos que podrán recibir una aplicación capitalista (inversión), este «ahorro creador» encuentra su fundamento en una *previsión* calculadora y racional[6]. Así, el cálculo que encontramos en una economía agrícola, donde se llega a abarcar el ciclo global de producción con un simple vistazo y el campesino no distingue su trabajo de su resultado económico, y donde hacerse sus reservas es un mero consumo diferido, supone la consideración de un futuro concreto y en cierto modo tangible. Se deduce de esto que los gastos de inversión no se decidan en función del beneficio calculado, sino en función de los ingresos de la campaña anterior. La economía moderna, al contrario, donde el camino que va de principio al fin del proceso de producción es extremadamente largo y no puede seguirse con cálculos precisos, supone la presencia de un objetivo abstracto. En pocas palabras, la concepción de un futuro abstracto y simbólico es la *condición de posibilidad* de las instituciones y los comportamientos económicos más fundamentales y más comunes en nuestra sociedad: así ocurre con la moneda fiduciaria, obtenida a partir del trueque por simbolización, conceptualización y proyección en el futuro abstracto; o con el salariado y la distribución racional del salario en el tiempo que supone el cálculo económico racional; o con el trabajo industrial y la comercialización que implican planificación, etc.

Nada más ajeno a esta especulación racional, concebida en un futuro abstracto, que la existencia del campesino árabe. Si la institución de crédito es de por sí difícil de obtener, como atestigua la empresa cruel de la usura o de la *rahniyah* y de la *tsenia*[*], es porque ésta pertenece a otra lógica. El crédito al cual se puede recurrir es un crédito de urgencia destinado únicamente al consumo; ahora bien, la solidaridad y la ayuda mutua se dan normalmente, incluso el comercio del honor, del cual la *tawsah* es ejemplo. El crédito, como la *tawsah*, supone la confianza, confianza que no excluye del todo la desconfianza; de hecho, la restitución y los contradones son diferidos, el futuro interviene y con él lo hace el riesgo. Sin

---

[6] Cf. P. Bourdieu, *La société traditionnelle, attitude à l'égard du temps et conduite économique*, in Sociologie du travail, enero 1963, p. 24-44.

[*] N del T. Entre los contratos que pueden gravar la propiedad, se encuentran la rahniyah y la tsenia.

embargo, pese a revestir, cada una en su sistema, funciones análogas, estas instituciones se diferencian enormemente. Mientras que en el comercio de honor el deber de devolver y de devolver más viene impuesto por la lealtad personal, proporcionando garantías no a través de la riqueza sino a través del hombre que dispone de éstas, el crédito, al contrario, se ocupa de garantizar su seguridad acudiendo a otras garantías (solvencia del deudor, etc.); implicando esto además la noción de interés y la consideración del valor contable del tiempo, objeto de cálculo racional; tal cálculo, junto con la contabilidad exacta, y al contrario de la economía tradicional, están ausentes, ya sea por encontrarse excluidos por la lógica de la sobregenerosidad, ya sea porque los bienes tengan precios fijados por la tradición, limitándose el esfuerzo del vendedor a poner a la venta la mayor cantidad posible. Finalmente, el don establece un vínculo supraeconómico entre dos *personas*, el contra-don ya está «presente» en la relación interhumana que tiene lugar y a la cual le confiere solemnidad; el crédito supone al contrario, la impersonalidad total de las relaciones y la consideración de un futuro puramente abstracto. Así se contraponen dos concepciones radicalmente diferentes de transacciones, de los valores económicos y humanos más fundamentales, uno fundado en el honor y el prestigio, y otro en el interés y el cálculo[7].

La característica, por tanto, de esta civilización donde las relaciones económicas son siempre *personales* y *directas*, es la ausencia de conflictos de clase: las diferencias considerables de riqueza y de estatus sin duda separan al patrón del obrero o del propietario de las tierras del «aparcero», pero el pacto que les une se interpreta dentro de la lógica del honor, de manera que el mayor conflicto es menor entre asalariados y patrones que entre prestatarios y usureros.

Todo se desarrolla como si esta sociedad se negara a mirar a la cara a la realidad económica, a tomarla como si estuviera regida por sus propias leyes, diferentes de las que regulan las relaciones interpersonales y en particular las familiares. De ahí una ambigüedad permanente: los intercambios participan a la vez en los registros del interés que no se confiesa y de la generosidad que se proclama, los asuntos propiamente económicos (para nosotros) permanecen siempre disimulados bajo el velo de la fraternidad, de la lealtad o del prestigio. ¿No es la lógica del don, de la ayuda

[7] Cf. P. Bourdieu, *The attitude of Algerian Peasant toward Time*, en J. Pitt-Rivers (ed.), *The Mediterranean Countryman*, París, Mouton, 188, p. 55-72.

mutua o del pacto de honor una forma de superar o de ofuscar los cálculos de interés? Si el don, como el crédito, conlleva el deber de devolver más, esta obligación del honor, por imperativa que sea, se mantiene tácita. Al estar el contra-don diferido, ¿no tiende el generoso intercambio en la contraposición «donante-donante» a tapar con un velo la transacción interesada que no se atreve a hacer su aparición en ese momento, desplegándola en la sucesión temporal? Todo sucede como si esta sociedad se las ingeniara para negar los actos y las relaciones económicas, su sentido propio y estrictamente económico, haciendo hincapié en su significado y su función simbólica[8].

3. EL ISLAM Y LA SOCIEDAD DEL NORTE DE ÁFRICA

Por todo el Magreb, la huella y la influencia del Islam; nada tan cerrado que no sea comprendido, elaborado o reinterpretado en referencia al dogma coránico. Fórmulas de cortesía o gestos sociales que son tantas afirmaciones de los valores islámicos, conversación cotidiana reforzada con elogios e invocaciones, y tantos otros rasgos que manifiestan la estrecha conexión de la religión con la vida. Desde el nacimiento hasta la muerte, toda una sucesión de ceremonias, ritos, costumbres, reglas islámicas o *islamizadas*. Son las obligaciones y las prohibiciones, la distinción entre la carne lícita e ilícita, la prohibición de las bebidas fermentadas, de los juegos de azar o del préstamo con interés. Es la circuncisión o el uso del velo. Son los tribunales que juzgan según la jurisprudencia coránica y los cadís investidos de una función a la vez religiosa y social. Son los ritos que rodean al nacimiento y la muerte, que marcan todos los actos de la existencia, el almuerzo, la enfermedad, el matrimonio. Son las fiestas religiosas lo que da ritmo a la vida social y familiar; la llamada a la oración que lanza el muecín, cinco veces al día, desde lo alto de los minaretes y que organizan la jornada. Son los lazos conyugales, las leyes testamentarias, las costumbres domésticas, instituciones jurídicas, religiosas

[8] Sobre la transformación de las actitudes económicas y sobre la génesis de una conciencia de clase correlativa de la inserción en una economía capitalista, ver P. Boudieu, *Le désenchantement du monde*, op. Cit., p.107-128.

y sociales a la vez. Es el sentimiento de participar en la comunidad de los creyentes y de pertenecer a la «Casa del Islam». En resumidas cuentas, el Islam es la atmósfera misma en la cual se sumerge toda la vida, no solamente la vida religiosa o intelectual, sino la vida privada, la vida social y la vida profesional.

Sin embargo, considerar el Islam como la *causa* determinante o predominante de todos los fenómenos culturales no sería menos abusivo que comprender la religión vivida como un simple *reflejo* de las estructuras económicas y sociales. De hecho, el Islam entendido como mensaje religioso no está ligado a un sistema económico o social particular y, en nombre del mismo dogma, se pueden justificar órdenes políticos y sistemas económicos radicalmente opuestos. En segundo lugar, existen analogías manifiestas entre el Islam *vivido* y la religión de las civilizaciones que no han conocido la revolución industrial, particularmente en cuanto a la actitud respecto de la economía. ¿Aquellos que consideran una característica del Islam el dominio absoluto o total de la religión sobre la vida, la indistinción del dogma y del derecho, del derecho y la moral, de lo espiritual y lo temporal, no habrán tomado una actitud con respecto a la religión que no es propia del musulmán y que debe comprenderse como un aspecto de la actitud global con respecto al mundo, por un carácter propio del espíritu del Islam? ¿No habrían confundido el «estado teológico» de la sociedad musulmana con la teología de la religión islámica?

Sea por ejemplo la actitud tradicionalista que se ha atribuido a menudo al «fatalismo» musulmán. Sin duda el tradicionalismo mantenía su estilo particular, en la Argelia original, debido a que todos los actos estaban teñidos de religiosidad: morabitos, cofradías y *khuwan*[*] constituían el encuadre de la vida rural; el culto a los santos patronos, solidario del ciclo de las labores y las estaciones, del calendario social y ritual, confería una forma viviente y parlante a los aspectos más fríos del dogma; las innumerables fórmulas que miden la conversación cotidiana y donde se explican la resignación ante los azares de la existencia, el abandono de uno mismo a la voluntad divina y la sumisión al *maktub*[**], no podrían hacer más que reforzar la actitud vivida al proporcionarle un lenguaje, es decir, justificaciones y racionalizaciones. No es menos cierto que los rasgos fundamentales del espíritu tradicionalista, es decir, la sumisión a la naturaleza y al

[*] N. del T. Sujeto que autoriza el matrimonio.
[**] N. del T. Destino (árabe).

tiempo, se observan en la mayor parte de las civilizaciones que han ignorado la revolución industrial y por tanto no pueden ser consideradas como *consecuencia* de la adhesión al Islam.

Además, los teólogos observan que el Corán actúa como equilibrio entre la doctrina de la predestinación y la afirmación del libre arbitrio. El hecho de que el dogma de la predestinación, que habría podido quedar reservado a los doctores de la fe, se haya convertido en una creencia popular, profundamente vivida y reafirmada en todas las circunstancias, que los creyentes hayan retenido más bien el aspecto «fatalista» del mensaje coránico y que éstos hayan encontrado en él la justificación de un estilo de vida tradicionalista (mientras que la predestinación no signifique predeterminación y que la creencia en la predestinación pueda animar una «conducta de la vida» completamente opuesta), sea el origen del problema. ¿Explicar la actitud «fatalista» del creyente por la mera eficacia de la religión, no sería invocar a título de explicación aquello mismo que es necesario explicar[9]?

El mensaje religioso es alusión y elipsis; sugiere más que define. Se caracteriza por el exceso de sentidos y por la pluralidad de aspectos. En consecuencia, no se da más que en perfiles y no se ofrece jamás en su totalidad en cada uno de sus perfiles. A menudo se ha observado que los aspectos del mensaje coránico que aparecen, a ojos del teólogo, como los más toscos y superficiales, han revestido con frecuencia, en la vida social, la mayor importancia. A la inversa, no son las conductas más formalmente prescritas las que se practican con mayor rigor. Son escasos, por ejemplo, los musulmanes argelinos que realizan las cinco oraciones diarias, sobre todo en el medio urbano, a pesar de que las prescripciones secundarias desde el punto de vista del dogma (tabúes alimentarios, circuncisión, velo, etc.) sean escrupulosamente observadas y jueguen un papel importante en la vida de la comunidad religiosa. Se sabe también que el Islam histórico es todo lo contrario a una realidad monolítica y que en él se pueden distinguir tendencias profundamente diferentes e incluso opuestas (modernista, tradicionalista,

[9] Se podría realizar un análisis análogo a propósito del carácter social de los deberes religiosos. Que las conductas religiosas fundamentales (oración, ayuno, limosna, peregrinación) adopten a menudo la forma de manifestaciones sociales, que la observación de los imperativos religiosos sea a menudo imputable, esencialmente, a la presión del grupo, todos estos rasgos, así como muchos otros, no son en absoluto específicos del tipo de sociabilidad que favorece la sociedad argelina: la relación con el prójimo supera a la relación entre individuos y en consecuencia el sentimiento de la falta como vergüenza ante otra persona prevalece ante el sentimiento del pecado como vergüenza ante uno mismo o ante Dios.

laicista, reformista). Luego, todo sucede como si la religión vivida por una sociedad fuera el resultado de una selección, selección que manifestaría el conjunto de elecciones (conscientes o inconscientes) que esta sociedad lleva a cabo por su misma existencia. Sin negar que cada mensaje religioso tenga su estructura propia y presente un sistema original de significados y valores que se proponen a título de «potencialidades objetivas», sin negar que entre estas potencialidades las hay que se ofrecen con mayor urgencia y estén investidas de una mayor pretensión a existir, se debe admitir que todo sucede como si cada sociedad, en cada uno de sus momentos, «eligiera» en referencia al sistema de sus elecciones fundamentales (donde la cultura *es* un sistema de selección que nadie *realiza*) los aspectos del mensaje que serán actualizados mientras que otros caerán en el olvido.

De ahí radica que el conjunto de «elecciones» objetivamente realizadas en los dominios religioso, económico, político y demás, parezca organizarse en torno a la misma intención fundamental. La fuerza del Islam argelino valora de hecho lo que está en su espíritu, en armonía con el espíritu de la civilización argelina. El mensaje coránico encierra prescripciones conformes al estilo de vida tradicionalista y el sistema de normas que propone se adecua a las estructuras profundas de la sociedad argelina. Sin embargo, ¿no es solamente a costa de una distinción arbitraria entre los esquemas implícitos del comportamiento y las normas explícitas de esencia religiosa como puede hacer aparecer el milagro de una armonía preestablecida? ¿No son los esquemas de comportamiento en realidad normas impuestas por la religión, incluso cuando no se consideran como tales? Sea, por ejemplo, la prohibición del préstamo con interés. ¿La influencia del dogma no queda manifiesta en ella y no se puede concluir que la moral islámica determine el *ethos* económico de Argelia? En realidad, el dominio de la religión sobre la vida y en particular sobre la conducta económica se debe a lo que *predica de los conversos*, que las normas y los valores que propone están en consonancia con los esquemas de comportamiento. Al ser disponible el crédito, un crédito de consumo y no de producción, se eleva con fuerza la conciencia popular contra el usurero abusivo. En la sociedad argelina original, la práctica de la especulación se deja a los miembros de sectas heterodoxas tales como los mozabitas o de confesiones diferentes, los israelitas[10]. El sistema de valores implícitamente afir-

[10] En las ciudades, el préstamo a intereses usureros siempre se ha practicado, en forma larvada, por ciertos musulmanes.

mados en la actividad económica no deja ningún lugar abiertamente reconocido a los valores materiales. Además, ¿es la prohibición del préstamo a interés otra cosa que el reverso negativo de una prescripción positiva de la moral del honor, a saber, del deber de una ayuda mutua fraternal? En resumen, el *ethos* económico de esta civilización encuentra una *expresión* perfecta en la ética islámica. Exaltación de la actitud de contemplación más que de la acción, sentimiento de inanidad de todo lo terrestre, condena del amor por la riqueza y de la codicia, del desprecio por los pobres y los desgraciados, aliento a las virtudes de la hospitalidad, de ayuda mutua y de urbanidad (*adab*), sentimiento de fraternidad religiosa desprovista de fundamento económico y social, tantas prescripciones del dogma coránico que concuerdan estrechamente con las estructuras de la sociedad argelina. El Islam histórico conforma la concepción de la propiedad característica de la sociedad argelina (indivisión, derecho de retracto, etc.). El Corán hace de la familia agnaticia la base de la *umma** y reconoce al grupo de agnados como el sujeto esencial del derecho: de ahí todas las reglas que conciernen al matrimonio, el repudio o la herencia, de ahí la primacía del grupo y el estatus inferior de la mujer. Finalmente, el Islam, al trabajar para crear una comunidad universal fundada en otros vínculos diferentes al del parentesco, deja subsistir a ciertas comunidades sociales tales como el clan o la tribu, de modo que los lazos de sangre han seguido predominando durante mucho tiempo, al menos en el mundo rural, sobre aquellos derivados de la pertenencia a la comunidad musulmana.

Es por tanto, porque existe un «parentesco de elección» o, mejor dicho, una *afinidad estructural* entre el estilo de vida que favorece la religión musulmana y el estilo de vida propio a la sociedad argelina, por lo que el mensaje coránico ha podido penetrar tan profundamente en esta sociedad. Pero además, se percibe el sentimiento de que, al haber planteado al mensaje religioso las preguntas que la existencia evocaba, la sociedad argelina ha retenido principalmente las respuestas que *consagran*, es decir, corroboran y ratifican, sancionan y santifican, las respuestas que ésta ya había proporcionado por su existencia misma. Así, el vínculo entre la sociedad argelina y la religión musulmana no es el de causa y efecto, sino más bien el de lo implícito y lo explícito, de lo vivido y lo formulado. La religión musulmana proporciona la *lengua por excelencia* en la cual se enuncian las reglas tácitas de conducta. La sociedad argelina se confiesa y se pro-

* N. del T. Comunidad musulmana en su totalidad.

clama musulmana y lo propio de esta confesión es hacer existir lo que se confiesa por el mero hecho de formularlo.

Resultado de un diálogo enmarañado entre las estructuras profundas de la sociedad y las normas propuestas por el mensaje religioso, la religión histórica es una de las formas de consciencia que la comunidad toma de sí misma. «El hombre, escribe Wilhelm von Humboldt, comprende los objetos esencialmente [...] como el idioma se los presenta. Según el mismo proceso por el cual devana el idioma fuera de su propio ser, éste se enmaraña en sí mismo; y cada idioma traza un círculo mágico en torno al pueblo al cual pertenece, un círculo del que no puede salir más que abalanzándose sobre otro». La religión histórica, a título de lenguaje, no es la simple reproducción de la realidad, sino la forma simbólica a través de la cual esta realidad misma se revela. Desvela lo real, pero al mismo tiempo lo oculta, puesto que no se desvela más que a través de ella. Las palabras rituales, deseos, reflexiones sobre la existencia, las prohibiciones y las prescripciones, las fórmulas innumerables del lenguaje diario, no describen solamente el mundo de la experiencia vivida sino, al explicarlas, las sustituyen, al decirlas, las realizan según se nombran.

La vida religiosa de Argelia atestigua esta adopción recíproca de las normas propuestas por la religión y los modelos inconscientes. Entre las prescripciones fundamentales, las observadas de forma más unánime son aquellas cuyo carácter social es el más netamente marcado; así, el ayuno del Ramadán, controlado por la presión de la opinión (pública), es practicado de manera casi unánime, mientras que la oración a menudo es descuidada. El Islam se vive como presión más que como llamada y la religión de las masas tiende a asegurar un mínimo de conformidad exterior a todo comportamiento. Esta forma de religiosidad que se explica esencialmente por conductas regladas por las prescripciones rituales y regidas por la costumbre, se debe mucho más al estilo de vida propio de las masas que a la religión musulmana en sí misma. «Una religiosidad "heroica" o de "virtuosos", escribe Max Weber, se opone a una "religiosidad de masas"; a este respecto, no es necesario, en ningún caso, entender por "masa" a aquellos que en una organización secular en estados son relegados a un rango social inferior, pero sí a aquellos que, desde el punto de vista religioso, no son "músicos"». ¿Y como lo serían? La gran mayoría de los musulmanes de Argelia no tiene acceso a los textos religiosos y no conoce a menudo el mensaje de Mahoma más que a través de tradiciones orales que lo deforman y caricaturizan; no posee más que nociones de la ley musulmana, con

frecuencia reinterpretadas y entremezcladas con creencias populares. La enseñanza coránica, antaño floreciente, incluso en el campo, ha perdido su vitalidad y su dinamismo. Además, a causa de la ausencia de un clero constituido, la educación religiosa de las masas se ha quedado en los rudimentos. Las fórmulas y los comportamientos rituales se transmiten más fácilmente que el corpus doctrinal, reservado a los letrados. Tampoco hay que extrañarse de que el fervor y el impulso del corazón cedan a menudo ante los automatismos de la costumbre y las ilusiones de la superstición[11].

En la sociedad tradicional, la religión de los ciudadanos, de los burgueses a menudo cultivados y refinados que tienen conciencia de pertenecer a una religión universal y se esfuerzan por definir su religiosidad contra el ritualismo de los campesinos –las ciudades han sido lugar de elección del reformismo– se oponen la religión de los rurales, completamente impregnada de supervivencias, profundamente enraizada en el terreno, e ignorante, en general, de las sutilidades del dogma o de la teología. Pero cada una de estas formas de religiosidad se definía en referencia a la otra: la religión del campo, pese a su lejanía, en su espíritu y en sus prácticas, de la religión musulmana auténtica, procedía sin embargo del Islam por el hecho de que se juzgaba continuamente en referencia a él y se interpretaba según las normas islámicas; la religión de los ciudadanos no ignoraba, por su parte, las creencias naturistas, el temor a los «espíritus» o el culto a los santos[12].

El Islam de las comunidades rurales está estrechamente relacionado con la realidad cultural; está en estrecha correlación con las estructuras sociales y las actividades económicas. Esta religiosidad es la realidad de un hombre comunitario para quien la experiencia de la colectividad constituye la experiencia original de lo sagrado. La veneración del cabeza de familia, símbolo de la comunidad y sacerdote de la religión doméstica, el culto a los ancestros, lugar geométrico, antaño, de todos los ritos, atestiguan que la familia extensa, piedra angular del sistema cultural, es también una unidad sagrada. El culto a la naturaleza, las grutas, las fuentes, los

[11] La práctica de la religión musulmana y sobre todo de las prescripciones cuyo aspecto social es manifiesto (ayuno, etc.) constituye también, en el contexto colonial, una forma de defensa de la personalidad y se encuentra así investida de la función del signo, signo que explica a la vez una alianza y una exclusión. Así se explica, al menos en parte, la islamización que sigue a la conquista (*v. g.* edificación de mezquitas en Kabilia: entre 1925 y 1945) y el recrudecimiento de la práctica desde 1955).

[12] Sería necesario también distinguir una religiosidad masculina y una religiosidad femenina.

árboles y peñascos, la creencia de que el mundo está poblado de «espíritus», seres misteriosos, presentes en todo lugar, y habitado por un ser sagrado difuso e impersonal, la *barakah*, poder misterioso y bienhechor que favorece a los seres nobles y puede transmitirse por herencia, por iniciación o por adopción de un apellido, prácticas mágicas destinadas a conjurar las fuerzas naturales y a procurar la fecundidad de los campos y de las mujeres, es efectivamente una religión campesina, que experimenta el sentimiento profundo de la dependencia con respecto al mundo y, acentuando el rito, hace de la vida una especie de liturgia ininterrumpida.

El Dios del dogma coránico permanece lejano, inaccesible e impenetrable; el hombre del pueblo experimenta la necesidad de acercarse a la divinidad y de aproximarse a ella haciendo surgir mediadores e intercesores. El campesino árabe o la mujer del pueblo, que ignoran, bastante a menudo, todo acerca de la verdadera religión, solicitan las gracias que desean de estos santos a la vez prestigiosos y familiares, humanos y sobrehumanos, de quienes los ancestros relatan milagros, quienes están ligados a unos lugares determinados, a una región y a veces a una tribu e provistos de funciones determinadas. Dotados de la *barakah*, pueden curar enfermedades, predecir el futuro o dar fecundidad. Así es como la creencia en la *barakah* se ha convertido en el fundamento esencial de la organización de las cofradías religiosas y de los *zawiyah-s** que reclaman para sí la autoridad de un santo venerado y poderoso. Los morabitos y dignatarios de las cofradías proponen una religión que hable al corazón y a la imaginación; por su poder material y moral, ejercen una influencia inmensa sobre la vida del campo. En suma, el Islam debe su fuerza y su forma, en el mundo rural, al grado en que se ha acomodado a las aspiraciones de las poblaciones rurales, mientras que las ha asimilado y ha sido moldeado por éstas a la vez que él las moldeaba. La religión popular es el escenario y el resultado de un diálogo constante y complejo entre las fuerzas del terreno y el lenguaje universal. La actitud de la ortodoxia con respecto a esta religión marginal siempre ha sido de intransigencia y de tolerancia al mismo tiempo. La tendencia a considerar los derechos particulares, las costumbres beréberes por ejemplo, o las creencias mágicas y los cultos naturistas como supervivencias o desviaciones, siempre ha sido contrarrestada por el esfuerzo más o menos metódico por absorber estas formas de religiosidad o de derecho sin reconocerlas. El derecho penal y civil ha integrado así,

* N. del T. Retiros espirituales.

sin otorgarles realmente un carácter de obligación, multitud de instituciones locales. Por su lado, la religión «liminar» se refiere continuamente a la religión universal. De ahí una inextricable maraña de actitudes recíprocas: prácticas animistas o mágicas que se reinterpretan, mejor o peor, en el idioma de la religión universal (así, es frecuente que las fuentes, las grutas o los peñascos venerados sean puestos bajo protección de figuras santas); preceptos de la religión universal redefinidos en función de las costumbres locales; defensa obstinada de la originalidad y reconocimiento unánime e íntimo de la pertenencia al Islam. A la actitud vergonzosa y secreta inspirada por el contacto con la ortodoxia viene siempre a oponerse la afirmación a veces contrariada de la originalidad irreducible. El juego de las reinterpretaciones, de las oposiciones y de las transacciones ha hecho del Islam argelino una totalidad compleja y originalidad donde no se sabría distinguir, sin arbitrariedad, qué es propiamente islámico y qué pertenece al fondo local y trazar la división entre las creencias agrícolas y la fe propiamente religiosa. El Islam del norte de África se presenta como un conjunto jerarquizado donde el análisis puede aislar diferentes «niveles»: devoción animista, cultos naturistas, ritos agrarios, culto a los santos y morabitismo; práctica reglada por la religión; derecho aplicado; dogma y esoterismo místico. El análisis diferencial revelaba sin duda unos «perfiles religiosos» muy diversos, manifestando la integración jerárquica en cada individuo de los diferentes niveles cuya importancia relativa varía según sus condiciones de existencia y educación.

La religión histórica, unida por mil vínculos a la realidad cultural, no podía dejar de experimentar el contragolpe de las revueltas que ha sufrido la sociedad argelina a raíz del contacto de las civilizaciones y de la situación colonial. De ahí que se pueda apreciar hoy, junto con el Islam tradicional, el Islam de las comunidades rurales o de los ciudadanos, una religiosidad de masas. La desintegración de las comunidades orgánicas y la urbanización han hecho surgir un subproletariado desprovisto de raíces y tradiciones, de aspiraciones y convicciones, de vínculos y leyes. Arrancados de su marco familiar y social en el que discurría toda su vida y en particular la vida religiosa, privados de la atmósfera de religiosidad que emanaba de la vida colectiva, puestos en condiciones materiales difíciles y radicalmente nuevas, los subproletarios de las ciudades y los campesinos «descampesinados» no tienen otra elección que la indiferencia o la superstición, con una inclinación a la indiferencia que se encuentra, sin embargo, frenada por la situación histórica que hace del Islam un *signum* social y político. La superstición es una piedad de institución, una suce-

sión de gestos vacíos de significado, realizados pasiva y mecánicamente, un conjunto de conductas determinadas por la sumisión sin fervor a una tradición alterada. La ruptura con la tradición que acarrea la emigración, el contacto con la civilización técnica completamente orientada a fines profanos, el paso del clan, cuyos miembros están unidos por vínculos sagrados, a la fábrica y al taller, al partido y al sindicato, donde la solidaridad se funda en el interés material o la elección política, numerosas influencias que entrañan una verdadera transmutación de valores y destruyen el suelo en el que la religiosidad tradicional hundía sus raíces.

CAPÍTULO 6

La alienación

Esta sociedad que alcanza su equilibrio en el nivel más alto posible dentro de los límites impuestos por la mediocridad de las técnicas, y con una integración que parece mucho más fuerte que su adaptación a su mundo natural incierto y precario, ha soportado, a causa de la colonización y de la irrupción de la civilización europea, un cuestionamiento radical. De ahí estos fenómenos de desestructuración y de reestructuración de los que se pueden definir las principales leyes: ley de tasas de cambio desiguales, ciertos aspectos del sistema cultural que se transforman más rápido que otros (por ejemplo, la demografía por un lado, y la economía y las técnicas por otro), lo que entraña un fuerte desequilibrio; ley de contabilidad diferencial, que permite definir el límite de préstamos posibles entre dos sistemas, un límite a partir del cual el préstamo ya nunca podrá estar integrado más que a costa de una mutación global de la sociedad; ley del contexto de acogida; ley de cambio de escala y de cambio de marco de referencia, según la cual los rasgos culturales propios se encuentran alterados en su significación profunda cuando se sitúan en un conjunto cultural nuevo: por ejemplo, en el marco de la economía monetaria, la dote tiende a interpretarse como precio de compra, y el vínculo de honor entre patrón y *khammes* se convierte en una simple relación entre capital y trabajo (salariado); y por último, ley de la interconexión de elementos culturales, según la cual, en ciertos casos, bastaría una alteración de detalle para determinar una revolución radical y global.

1. EL SISTEMA COLONIAL

La sociedad colonial es un sistema del que es importante comprender la lógica y la necesidad internas, pues constituye el contexto de referencia en el que toman sentido todos los comportamientos y, en particular, las relaciones entre las dos comunidades étnicas. A las transformaciones que inevitablemente resultan del contacto entre dos civilizaciones profundamente diferentes tanto en el ámbito económico como en el ámbito social, la colonización añade unos cambios radicales provocados consciente y metódicamente para asegurar la autoridad de la potencia dominante y los intereses económicos de sus residentes. Así, las grandes leyes territoriales, esencialmente el Acantonamiento, el *Senatus Consulte* de 1863 y la Ley Warnier de 1873, han sido concebidas por sus propios promotores como instrumentos de desintegración de las estructuras fundamentales de la economía y de la sociedad. Esta política agraria, verdadera vivisección social que no debe confundirse con el simple contagio cultural, tendía a transformar las tierras indivisas en bienes individuales[1], facilitando la concentración de las mejores tierras en manos de los europeos, por la actuación de las licitaciones y de las ventas irreflexivas, al mismo tiempo que la desintegración de las unidades sociales tradicionales, privadas de su fundamento económico, la desintegración de la familia debido a las rupturas de la indivisión y, finalmente, la aparición de un proletariado rural, porción de individuos desposeídos y miserables, reserva de mano de obra barata. A esto habría que añadir el embargo de bienes y de las mejores tierras tras las revueltas, las expropiaciones, el código forestal, la reglamentación de las zonas de pasto y tantas otras medidas inspiradas o impuestas a la Administración por consideración preferente o exclusiva del interés de los europeos.

Según las estadísticas agrícolas, 22.037 explotaciones europeas (de las cuales 13.017 menores de 50 ha., es decir, el 59%, 2.635 de 50 a 100 ha., 2.588 de 100 a 200 ha., 3.797 de más de 200 ha., el 17%) ocupan 2.726.000 ha. mientras que 630.732 explotaciones autóctonas (de las cuales 438.483 menores de 10 ha., es decir, un 69%, 167.170 de 10 a 50 ha.,

[1] Actualmente, 2/5 de las tierras están afrancesadas, es decir, sometidas a las reglas del derecho francés (todas las tierras europeas son mas de 2.243.000 ha.); 2/5 de las tierras no afrancesadas son propiedades privadas (*melk*); 1/5 permanece en propiedad de las tribus (*'arsh*). Desde hace dos décadas, las rupturas de indivisión familiar se hacen cada vez más frecuentes.

16.580 de 50 a 100 ha., 8.499 de más de 100 ha., el 1,3%) cubren 7.349.160 ha., la superficie media de una explotación sería respectivamente de 120 y de 11 ha. Además, mientras que las propiedades europeas, a menudo de regadío y más fértiles, poseen los cultivos ricos (348.400 ha. de viñas; cítricos, frutas tempranas), la mitad de las tierras de los argelinos están compuestas por zonas de pasto, y el resto incluye sobre todo suelos aptos para los cereales y cultivos arbustivos (higuera y olivo), con rendimientos muy bajos. Pero el Estado no se contenta con facilitar la instalación de los colonos al procurarles las tierras. Les ha proporcionado una ayuda constante y diversa: creación de la infraestructura indispensable para la agricultura, drenaje e irrigación (tres cuartas partes de las tierras de regadío pertenecen a los europeos: sin embargo, 1 ha. de regadío produce diez veces más que 1 ha. de secano y, a veces, hasta veinte o treinta más, dependiendo de los cultivos); asistencia financiera y técnica y protección comercial.

Entre los años 1830 y 1880, el Estado se esfuerza por instalar a los colonos en las tierras que acapara, compra o libera. Se trata de una pequeña colonización, de progresos muy lentos, de éxitos inciertos. Pobres en capitales, preocupados por obtener una cosecha al año, los primeros colonos se consagran sobre todo al cultivo de cereales. La crisis filoxérica, que golpea el viñedo francés en 1880, determina una mutación brusca de la colonización con la introducción del cultivo de la viña. Ésta exige grandes inversiones en material de explotación, almacenaje y transformación; de ahí el desarrollo de la cooperación; de ahí también el vínculo que une la viticultura y la Banca: es en 1880 cuando se autoriza al Banco de Argelia a conceder créditos privados. Esta agricultura capitalista produce para la exportación (el 43% del valor de las exportaciones en 1907; el 66% en 1933; el 39% en 1956); es en 1884 cuando se vuelve a la Unión aduanera. La red de ferrocarril, creada entre 1879 y 1892, comunica las grandes regiones vitícolas. Los puertos se desarrollan. Los viticultores, unidos en sindicatos, forman grupos de presión que manifiestan su poder en los ámbitos económico y político. De 1900 a 1946, la autonomía financiera deja a las Delegaciones financieras, donde de 72 delegados 50 propietarios territoriales ocupan un escaño, la gestión del presupuesto argelino. Las primeras industrias creadas proporcionan los productos indispensables para el mantenimiento de las plantaciones y tratan los subproductos de la fermentación. Paralelamente, la población europea crece, pasando de 410.000 a 780.000 entre 1882 y 1911, al mismo tiempo que se va diferenciando: los 11.500 dueños de viñedos son eminentemente privilegiados

con respecto a los productores de cereales (160.000 francos de renta bruta por hectárea frente a 30.000 francos). La propiedad se concentra[2]. La oposición entre el este y el oeste se acentúa, el viñedo no para de ganar terreno en Orán (67% del total en 1954) y de retroceder en la región de Argel y Constantina. Pero la viticultura es esencialmente europea. También el auge de la viña coincide con la aparición de una segregación en el espacio que revela la estructura regional de Argelia: por un lado, la fachada rica en llanuras y en colinas litorales que poseen el 75% de viñedos y el 80% de la población europea (ciudades incluidas); por otro lado, las altiplanicies consagradas al cultivo de cereales y a la ganadería ovina[3]. Al exigir la viticultura una mano de obra abundante, los campesinos árabes desposeídos y los antiguos khammes se convierten en empleados de los colonos. La distancia se incrementa entre el colono, que vive cada vez con más frecuencia en la ciudad, dejando su explotación a los administradores o capataces, y sus obreros argelinos, muy mal pagados.

Con el estatuto vitícola de 1929, el viñedo deja rápidamente de aumentar y alcanza un máximo de 400.000 ha. en 1935. El equilibrio fundado en la expansión continua se rompe. Según observa M. Isnard, «al riesgo le sucede el privilegio, aquel de la explotación particularmente productiva de la viña... A los pioneros les suceden los burgueses, celosos de sus ventajas legales y prestos a defender sus intereses de clase, reivindicativos y siempre dispuestos a exigir ayuda en los litigios y protección del Estado. Tras haber sido moderno, incluso revolucionario, el viñedo se ha vuelto un cultivo conservador». Sin embargo, el cultivo de cítricos, que también exigía grandes capitales, viene a tomar el relevo, paralelamente a la extensión de las superficies de regadío (construcción de grandes presas) y a la apertura del mercado metropolitano (guerra civil española). El período de 1940 a 1953 marca el cese de la progresión de la colonización, las compras de los argelinos a los europeos exceden las compras de los europeos a los argelinos.

Los progresos de la agricultura colonial coinciden con una regresión neta de la agricultura autóctona. El abismo no ha dejado de acentuarse entre

---

[2] En 1930, 26.153 europeos poseían 2.234.000 ha.; en 1950, 22.037 europeos, 2.726.000 ha. Las 6.385 propiedades de más de 100 ha cubren cerca del 80% de la superficie total.

[3] Se estima que en la Mitidja más del 80% de las tierras pertenecen a los colonos y más del 90% en el Sahel de Argel. Se observarían porcentajes análogos en las llanuras de Bône y de Philippeville (N. del T.: actualmente Skikda) así como en ciertas regiones de Orán.

los dos sectores de la agricultura, uno que utiliza los métodos y las técnicas más modernas, y el otro (aproximadamente 5.125.000 personas) que sigue siendo fiel a los procedimientos y a los instrumentos tradicionales. Mientras que la parte del producto nacional correspondiente a los colonos ha aumentado constantemente en valor relativo y absoluto, la parte de los argelinos disminuía sin duda en valor absoluto, siempre en valor relativo, sin que la población dejase de aumentar. Aunque la superficie cultivada por los campesinos árabes haya aumentado, siempre a costa de los pastos (de ahí resulta, en parte, la disminución del ganado) y de las tierras pobres, se ha calculado que la cantidad de grano disponible era de 5 quintales por habitante en 1871, de 4 quintales en 1900 y de 2,5 quintales en 1940. Los rendimientos parecen haber bajado (5 quintales por hectárea de media para los cereales entre 1950 y 1956), mientras que la población aumentaba a una velocidad muy rápida, a causa, por un lado, de la alta tasa de natalidad, estrechamente ligada al empobrecimiento y a la ruptura de los equilibrios económicos y sociales y, por otro lado, del descenso en la tasa de mortalidad, sobre todo infantil, resultante de la acción sanitaria.

Así, el desequilibrio entre la población, la superficie cultivable y los recursos se agrava sin cesar. Los 438.483 pequeños propietarios ya no pueden vivir en las parcelas que tienen menos de 5 ha. de media. Desde 1948, la población agrícola permanece constante de forma patente (5.800.000); se estima que, de 2.700.000 hombres en edad de trabajar, 1.700.000 están en activo, de media, durante cien días al año. Para el conjunto de los argelinos que viven de la agricultura, el ingreso medio por familia se calcula en 1957 en 175.000 francos por año medio. Los europeos producían en 1954 el 55% del ingreso bruto total, los argelinos el 45% solamente (cuyo 20% se destina a la ganadería). Los ingresos reales, producto de la comercialización, están en una proporción del 2% al 1% a favor de los europeos, el autoconsumo absorbe más del 40% de la producción para los campesinos árabes, frente al 3% a 4% para el colono. Gran parte de la población rural se mantiene a duras penas a nivel de supervivencia. De ahí, sobre todo a partir de 1930, la urbanización patológica de los campesinos expulsados de sus campos por la miseria. Desde 1954 el número de empleados y de mandos medios, hasta entonces muy débil, aumenta considerablemente. El comercio y el artesanado ocupan una buena parte de la población. Pero, mientras que en 1957 los obreros y los operarios forman el grupo social más importante, la masa de parados y de subempleados permanecerá constante entre 1954 y 1957, aproximadamente 990.000 personas si contamos a sus familias, disminuyendo esta cifra entre 1957 y 1959.

Más o menos ciega, más o menos metódica según las épocas y las ocasiones, la política colonial de desintegración provocada sistemáticamente, actuaba en el mismo sentido que las leyes de contactos de civilizaciones y de intercambios interculturales. Esta política colonial incitaba a la acción e incrementaba su eficacia.

2. LA SOCIEDAD COLONIAL

Es en referencia a la situación colonial cuando es importante comprender el estilo de vida propio de los europeos, su sistema de valores y el tipo de relación que mantienen con los colonizados. De hecho, al considerar esta sociedad como un imperio dentro de otro imperio, fuera de toda relación con la sociedad colonizada y la sociedad metropolitana[4], al no comprender más que sus orígenes y su estructura[5], se dejaría escapar lo que en realidad conforma la especificidad.

La historia del establecimiento de la sociedad europea permite comprender mejor sus rasgos originales. Los primeros colonos, instalados en gran número en áreas demasiado reducidas, ignorantes a menudo de las técnicas agrícolas, enfrentados a un clima difícil y malsano, desprovistos en general de capitales, han sido con frecuencia víctimas de los especuladores, la pequeña colonización (que, en 1954, no cubría más que el 1,5% de la propiedad colonial para 8.000 explotaciones) va cediendo el lugar progresivamente a las grandes explotaciones.

Es en el curso de la era de la viticultura cuando se ha forjado el espíritu propio de los europeos de Argelia, a la vez que el paisaje rural y la estruc-

[4] El «Pie Negro» se explica al definir el *Francaoui* (o *Patos*) por oposición a éste: por un lado generosidad, virilidad, culto al cuerpo, es decir, al disfrute, a la fuerza y a la belleza física, culto cuyo templo es la playa; por otro lado, maldad, impotencia, intelectualismo, ascetismo, etc. Pero se define también en contra de lo «árabe» que, a sus ojos, encarna por el contrario la vida instintiva, la incultura, la ignorancia, la rutina, etc. De ahí una definición de sí mismo fundamentalmente contradictoria.

[5] Según el censo de 1954, el 79% de los europeos nacieron en Argelia, el 11% en Francia; el 6% son extranjeros (59.000). Se estima que son mitad de origen francés, mitad de origen extranjero (españoles, italianos, malteses, etc.). La estructura de la sociedad europea es análoga a la de Francia; la diferencia más importante tiene que ver con el débil porcentaje de agricultores (6%): en cambio, el sector terciario ocupa una parte mayor. El porcentaje de obreros es fundamentalmente el mismo que en Francia.

tura social y regional del campo argelino adoptaban su forma actual. Los primeros colonos emigraban principalmente para vivir mejor que en Francia; con el éxito de la viticultura, a los *pioneros*, llegados a un país nuevo como herederos de una civilización técnica, pero también como campesinos deseosos de extender su propiedad, les suceden los *especuladores capitalistas*, que consagran la totalidad de su beneficio, e incluso más, a acrecentar sus dominios y a desarrollar nuevos medios de producción. Forzados, para ganarle la batalla al clima, a trabajar rápido y, para conseguirlo, obligados a poner en marcha grandes medios técnicos que suponen grandes medios financieros, los colonos han recurrido necesariamente al crédito. En esta situación se han encontrado los trabajadores que se dedican al cultivo de cereales y, más aún, los viticultores. Asimismo, en 1914 la relación entre el montante de los valores de los bienes muebles y el valor total de los bienes muebles e inmuebles, y en particular de la propiedad territorial, era extremadamente débil (32,5% y 73,7% en Francia frente 4,5% y 6% en Argelia). Si le añadimos que los colonos están en cierta medida desarraigados, en ruptura con su universo tradicional, a menudo aislados, obligados a crear todo, su tierra, su universo, se comprende que haya podido forjarse un espíritu realista, más apegado a los valores materiales que a las contemplaciones del espíritu. A la vez, se dibuja un nuevo paisaje: los campos trabajados con máquinas, con límites geográficos precisos, de surcos regulares, los *silos* gigantescos, las bodegas y, en el corazón de la parcela, la casa del colono, son los testigos de esta toma de posesión total, de esta voluntad de llevar su universo consigo e imponerse sin concesión alguna al orden tradicional; también se encuentran pueblos fruto de la colonización de calles trazadas con tendel y de grandes ciudades que comienzan entonces a perder su rostro actual. Así es como, poco a poco, el colonizador crea un entorno que le devuelve su imagen y que representa la negación del universo antiguo, un universo donde se siente en su casa, donde, por una inversión natural, el colonizado termina por parecer extranjero.

A los especuladores capitalistas, a las industrias de la agricultura, les suceden *los herederos*, nacidos en este mundo esculpido y modelado por sus padres, animados a menudo por un espíritu de nuevos ricos dedicados a defender sus privilegios[6]. A lo largo de la historia de la colonización, el

[6] Si caracteriza más particularmente a los colonos propiamente dichos en cuanto a su creación, este espíritu habita, más o menos, en el conjunto de la población europea que ha tenido durante mucho tiempo como líderes a los grandes propietarios territoriales.

árabe se aleja: el europeo se separa cada vez más por mil pantallas u obstáculos interpuestos; como prueba, la evolución de la imagen que la literatura y la pintura nos muestran de ello y que va del romanticismo y del exotismo a la ignorancia o a la caricatura. El europeo conoce cada vez menos a las poblaciones autóctonas, a medida que se instituye esta suerte de segregación de facto, fundada en las diferencias de nivel de vida y en la segregación económica regional. Ya no se percibe al «árabe» más que bajo el ángulo de su relación económica con el europeo. Las relaciones están siempre teñidas de antemano de paternalismo o de racismo. A medida que la colonización se implanta y se instala, la sociedad argelina se desarticula, dando al colono una justificación suplementaria para evitar y despreciar. Concentrado en las ciudades, en los barrios europeos de las ciudades europeas[7], la población europea vive entre los suyos y encuentra en una *prensa* complaciente todas las justificaciones de su ignorancia y de su indiferencia en cuanto concierne a los dramas, la miseria y las revueltas de los argelinos.

A medida que los europeos se alejan de los árabes, se alejan de Francia, no sólo de la Francia ideal cuyo conjunto de valores aparecía como ingenuidades radicalmente opuestas a la lógica del orden colonial, sino de los «franceses de Francia», siempre sospechosos de liberalismo, que juegan el papel de chivo expiatorio cada vez que hay que explicar una discordancia entre el universo real y el universo imaginario en el cual toda esta sociedad se esfuerza por vivir.

Considerada sincrónicamente, la sociedad colonial conduce a pensar en un *sistema de castas*. Se compone en efecto de dos «comunidades» yuxtapuestas y distintas. La pertenencia a cada una de estas comunidades queda determinada por el nacimiento: el tipo físico es su signo, como lo es a veces el vestido o el apellido familiar. El hecho de nacer en la casta superior confiere automáticamente unos privilegios, lo que tiende a desarrollar el sentimiento de superioridad natural en quien se beneficia de ellos. Además, la separación entre castas se manifiesta por la rareza del matrimonio entre ellas, como en cualquier otro tipo de intercambios, comidas, dones, etc. Las dos sociedades se sitúan en una relación de superior a inferior y separadas por una multitud de barreras invisibles, institucionales o espontáneas, que hacen que la relación entre los miembros de dos castas

[7] En 1854 vivían 760.000 europeos en las comunidades urbanas.

parezca reducida, por una especie de acuerdo tácito de las partes involucradas, al mínimo indispensable. De ello resulta una segregación racial de facto. La función del racismo no es otra que la de proporcionar una racionalización de este estado de facto, de forma que se le haga parecer un orden de derecho. Igualmente, el paternalismo es la conducta privilegiada del superior mientras que el sistema no sea puesto en tela de juicio y que cada uno se quede en su sitio. La sociedad europea, *minoría mayoritaria* en los planos social, económico y político, trata, gracias a la ideología racista, de transformar los privilegios en derechos, en resumen, autorizar a cada sociedad a ser lo que es, la dominante, dominante; la dominada, dominada. Sin duda, la jerarquía de los estatus no se superpone exactamente con la jerarquía de las sociedades, al dividirse las castas mismas en clases. Pero si cada casta presenta una escala de estatus jerarquizados, si a todo individuo de la casta inferior se le permite escalar los peldaños de su casta, es prácticamente imposible franquear el abismo que separa las dos escalas. El espíritu de casta ahoga la conciencia de clase, como lo muestra la actitud del pequeño pueblo europeo; la conciencia y la vida políticas adoptan forma de maniqueísmo. Sin embargo, el sistema colonial no puede funcionar a no ser que la sociedad dominada asuma la «esencia» completamente negativa (el «árabe» es ineducable, no previsor, etc.) que la sociedad dominante le propone como destino. Asimismo, a medida que el sistema gana en lógica, pierde en existencia; a medida que tiende a realizarse plenamente, tiende a preparar, en la realidad de los hechos, su propia desaparición[8].

3. LA DESCULTURACIÓN

Los fenómenos de desintegración pueden observarse en todas las dimensiones de la existencia y todos están inseparablemente unidos, pese a que para una mayor claridad, estemos obligados a aislarlos: la explosión demográfica, determinada por la coexistencia de una natalidad extremadamente elevada, ligada a la pobreza, y de una mortalidad sensiblemente

[8] Al sistema que tiende a conservarse en tanto que tal, le sería fácil mostrar que elimina toda tentativa de reforma, ya sea haciéndoles volver al privilegio de los europeos o reduciéndoles a la ineficacia.

reducida por la acción sanitaria, es sin duda uno de los factores esenciales del desequilibrio, debido a que el antiguo equilibrio, muy precario, estaba basado en parte en la escasez de población. La disparidad entre la población y los recursos se encuentra todavía más agravada debido a que la tierra, menos fértil y explotada[9] con mayor intensidad, se agota rápidamente, lo que conlleva un descenso de los rendimientos y sobre todo que una población con un crecimiento tan enorme (al factor demográfico se le debe añadir la fuerte migración de las montañas a las llanuras) deba vivir de un patrimonio considerablemente reducido. Así, las mismas bases del orden agrario se alteran o se destruyen, dependiendo de las regiones, observando un rápido descenso del nivel de vida. La economía tradicional, cerrada y estática, no puede mantener la competencia con la economía capitalista, favorable a los feudalismos financieros, dotada de utillaje perfeccionado, de organismos de crédito y de un método de explotación de alto rendimiento, orientada hacia la exportación, que no tarda nada en arruinar al artesanado rural, al nomadismo y al seminomadismo, reprimidos en las Altas Llanuras. Atrapado en el engranaje de la economía moderna y obligado a vender a tasas mínimas tan pronto termina la recolecta tras comprar a la tasa máxima para compensar, el campesino a menudo no tiene más opción que el préstamo con intereses usureros, la venta de tierras y la emigración, o la condición de subproletario, «considerado igual de bueno e inepto para todos los empleos» (Dresch), arrojado a la miseria material y sobre todo moral, desocializado, «deshumanizado», herido en sus valores vitales e inundado por un sentimiento de frustración crónica[10]. Con la transformación del régimen jurídico de la propiedad y del registro, que facilita la venta, todas las «protecciones» de orden agrario, tales como la indivisión, se eliminan o pierden gran parte de su eficacia. Además, el predominio de los valores económicos, y en particular, monetarios, transforma un orden fundado en las relaciones personales. Así, el antiguo vínculo de clientela que unía al propietario con el aparcero se ha quebrantado: bien porque se aprovechan los adelantos como préstamos para el consumo, lo cual exige su devolución, y el *khammes* al no encontrar ninguna ventaja, prefiere ser asalariado, o bien porque se mantiene fiel al antiguo sistema, pero, pese a ser una situación idéntica a la que había en el pasado, todo ha

[9] El campesino árabe ha tenido que cultivar, tras la roturación o la tala, tierras nuevas, a menudo mediocres; ha tenido igualmente que trabajar con más continuidad las tierras que antiguamente se dejaban reposar.

[10] Cf. Pierre Bourdieu, *Les sous-prolétaires algériens*, *Temps modernes*, diciembre 1962, p. 1.030-1.050, y *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton & Cie, 1963.

cambiado[11]. De ahí la aparición del *asalariado,* relación impersonal entre el capital y el trabajo, y del obrero agrícola, personaje desconocido en la antigua sociedad, liberado de su familia y de su tribu. Además, el colono y sus técnicas, su sentido de la gleba, de la tierra tratada como materia prima, de la geometría, con la noción de límite, determinan una transmutación de los valores y el derrumbamiento de las mediaciones entre el campesino y su patrimonio. El mismo tipo de relación entre el hombre y el suelo se modifica; con los modelos culturales y las técnicas europeas, se introduce una visión «materialista» de la tierra y los antiguos modos de culto pierden su significado ritual.

Sin embargo, vemos contraerse a esta tierra en el momento en que se desvela su precio. A los antiguos valores de prestigio y honor, le sustituye el valor monetario, impersonal y abstracto. En este mundo invertido, cada uno se adapta como puede, o sucumbe: la tentación de convertir una miserable parcela en dinero y en poder adquisitivo es grande, y los que ceden van a aumentar el proletariado rural, desarraigado y desorientado. Los más hábiles usan técnicas jurídicas para labrarse su fortuna o adquirir grandes posesiones; los grandes señores, reacios a adaptarse, se contentan a menudo con salvar su imagen hipotecando sus tierras, lo que, entre otras cosas, conlleva un cambio radical de las jerarquías tradicionales; por último, también los hay que se mantienen fieles a la tierra y la trabajan como en el pasado, pero con una conciencia infinitamente más aguda de su miseria[12].

Debido a su interconexión funcional, las estructuras económicas y las estructuras sociales estaban condenadas a una desintegración paralela y común: emigración de proletarios sin recursos y sin raíces hacia las ciudades, destrucción de la unidad económica de la familia, debilitamiento de las antiguas solidaridades y de las imposiciones colectivas protectoras del orden agrario, desarrollo del individuo y del individualismo económico que hacen estallar los gobiernos comunitarios, numerosas brechas en el coherente edificio de las relaciones sociales. Con este golpe al antiguo orden, las medidas administrativas y políticas no hacen más que reproducirlo: el *Senatus Consulte* de 1863 creó nuevas unidades, los *douars*; el

---

[11] En 1956, se prohibió el *khammessat* y se reemplazó por la aparcería. Algunos propietarios exigieron entonces un suma de dinero o un reconocimiento de deuda que cubriera el alquiler de los bueyes, de los aperos y de la mitad del precio de las semillas. En otras ocasiones, el khammes se convirtió en obrero. Algunos han continuado como en el pasado.

[12] Sobre estos puntos, ver A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien,* 1914-1964, París. Ed. de Minuit, 1962.

establecimiento de estas unidades político-administrativas no continuaron, en la mayoría de los casos, las articulaciones naturales de la sociedad tradicional; con frecuencia una fracción se reparte entre varios *douars*, mientras que las fracciones de distintos propietarios se unen en un mismo *douar*. Sucede incluso que, cuando una tribu es muy reducida, se incorpora a los *douars* de una tribu vecina. Mientras que en la región árabe se dividía aquello que estaba unido, en Kabilia, se unía lo que estaba dividido, agrupando muchos pueblos en un mismo *douar*. Si en Kabilia y en el Aures, las «instituciones de *doublage*» siguen funcionando durante mucho tiempo (consejo del clan o de la fracción), la «*djemâa*» del *douar* continúa como algo artificial y que sigue en aumento, en las regiones arabófonas la unidad administrativa se va convirtiendo poco a poco y a costa de las unidades tradicionales, en una unidad real, debido a la existencia de intereses, de preocupaciones y de organismos administrativos comunes a los miembros del mismo *douar*. La institución del "caidato" tiende igualmente a favorecer la desintegración de las antiguas estructuras, al sustituir una jerarquía administrativa a las jerarquías tradicionales.

Las leyes de la aculturación actúan en el mismo sentido que el intervencionismo destructor de la administración: con los nuevos medios de transporte, los grandes corrientes comerciales se desplazan; es así como poco a poco el ferrocarril otorga a Tlemcen el papel de gran centro del comercio; el campo de las relaciones humanas se amplía; numerosos pequeños mercados de tribus se debilitan y desaparecen, cediendo su lugar a los mercados de las ciudades europeas, provistas de productos industriales (utensilios de cocina, objetos para el aseo, telas, etc.) que sustituyen, en las casas de los pueblos, a los productos del artesanado familiar; las unidades cerradas estallan y el área de los intercambios matrimoniales se incrementa considerablemente. La extensión del espacio habitado que trajo consigo la emigración, la urbanización y los desplazamientos, el choque de ideas y de nuevas imágenes que aportaron el colegio, la radio, el cine, el periódico, favorecen, por un lado el *contagio de necesidades* y *el aumento del nivel de aspiraciones*, infinitamente más rápidos que la transmisión de las técnicas y de los valores indispensables para adaptarse a la economía occidental, tales como el ahorro, la utilización racional del dinero, el crédito, el sentido del trabajo, e infinitamente más rápidos también que el aumento de posibilidades reales de satisfacer dichas aspiraciones y necesidades; por otro lado, la *toma de conciencia de las desigualdades* y de las barreras que separan las dos sociedades, causa de la revuelta contra la casta dominante. Esta toma de conciencia es todavía más inten-

sa si se efectúa al mismo tiempo que se descubre, más allá del sistema colonial, la imagen de la Francia ideal, portadora de nuevos ideales, y en donde predomina un vasto movimiento de proletarización en el conjunto de la sociedad dominada.

Diversas fuerzas de disrupción merman la unidad familiar, cuyo significado funcional ya hemos podido valorar. Hemos visto el que ejercía en la familia rural; en las ciudades, su cuestionamiento es más radical si cabe. La desintegración del orden agrario determina un desarrollo patológico de las ciudades. Para la población urbana, profundamente desorientada y que así permanecerá por mucho tiempo, apiñada en densidades inverosímiles en viviendas insalubres de los barrios tradicionales o de los barrios de chabolas, vive a menudo con la absoluta incertidumbre del mañana, no hay para ella nada estable ni duradero. La miseria y la inseguridad se agravan por la angustia resultante de la pérdida del vínculo de pertenencia, que fundaba la estabilidad psicológica y social del individuo en las antiguas comunidades. Imaginamos la precariedad de la unidad familiar en este contexto minada por los repudios multiplicados, por la tensión entre las normas tradicionales, que imponen las grandes solidaridades, y los imperativos de una economía individualista en la que la unidad familiar es la unidad básica; por la crisis de la educación moral del niño, abandonado a menudo en la calle; por la angustia de la juventud, abierta a la conciencia política, atormentada por el desempleo y con frecuencia propicia a poner en tela de juicio las normas ancestrales, y al mismo tiempo la autoridad paternal; por el conflicto generacional, delicado sobre todo en lo que concierne al matrimonio y al papel de la mujer en la sociedad (derecho de imposición matrimonial, el velo, igualdad en el matrimonio, trabajo de las mujeres, etc.); por la dispersión de las unidades familiares, unida a las nuevas condiciones económicas y al deseo de emancipación de los jóvenes; por el éxodo de los hombres hacia los lugares de trabajo; por el salariado que asegura al individuo la independencia económica. También la familia extensa cede su sitio a la familia nuclear; las comunidades de la antigua sociedad se desintegran al mismo tiempo que las tradiciones que ellas sostienen y que a su vez las sostienen. Las transformaciones del universo económico y social determinan un desarrollo profundo (que expresan la novela en francés y la literatura oral de inspiración popular) en todas las clases de la sociedad argelina y, en particular, en la pequeña burguesía (v. g. los funcionarios de las administraciones públicas y privadas y los profesores), expuestas a los conflictos que conllevan el debilitamiento de los sistemas de sanción tradicionales y la dualidad de las reglas de vida, enfrentadas continuamente con las alternativas éticas

y, por tanto, obligadas a llevar al nivel de la conciencia las premisas implícitas o los modelos inconscientes de su tradición, condenadas así a vivir como una doble vida interior y a oscilar incesantemente entre la ávida identificación y el negativismo rebelde.

Es así como la situación colonial y la guerra, han sometido a la sociedad argelina a una verdadera desculturación. Los reagrupamientos de población, el éxodo rural y las atrocidades de la guerra la han precipitado, agravando el movimiento de desintegración cultural al mismo tiempo que lo extendía hacia las regiones relativamente protegidas hasta entonces, gracias a que estaban resguardadas, parcialmente, de los amagos de colonización, a saber, los macizos montañosos de la zona del Tell. Experiencia catastrófica de cirugía social, la guerra ha convertido en tabla rasa una civilización de la que no podremos hablar más que en pasado.

4. LA ESTRUCTURA DE LAS RELACIONES DE CLASE

El desarrollo de una economía capitalista, que coexiste, tanto en la agricultura como en la industria, con los métodos de producción más antiguos, ha determinado a través de la diferenciación de las condiciones de vida y de trabajo, la constitución de una estructura original de clases sociales. Trabajadores del campo a tiempo completo o parcial, desempleados y jornaleros ocasionales, pequeños vendedores ambulantes o sedentarios, pequeños artesanos, trabajadores temporales en las pequeñas empresas artesanales o comerciales, operarios destinados a la explotación debido a su falta de cualificación y a la amenaza permanente del desempleo, constituyen un inmenso subproletariado, una masa desarraigada de individuos instalados en la inestabilidad y encerrados en el día a día, privados de las protecciones que las tradiciones seculares y las redes de solidaridad aseguraban hasta el último de los *khammes*, desprovistos de cualificación y de conocimientos que son los únicos capaces de garantizarles la seguridad a la que aspiran en última estancia, condenados a trabajarse su fortuna, y a la ventura de su oficio. Relativamente pocos, debido al débil desarrollo de la industria que condena a una importante fracción de la población obrera a la emigración, el *proletariado* de los trabajadores manuales, cualificados y permanentes del sector moderno, dispone de todas las ventajas económicas y sociales que se asocian a la estabilidad del empleo –subsidios

familiares, ascensos, jubilaciones, entorno moderno, escolarización de los niños etc.– y que, si bien éstos representan, en una estructura así, tantos privilegios (relativos), constituyen la condición de la formación de un sistema coherente de aspiraciones y de reivindicaciones y, correlativamente, de la participación en un proyecto revolucionario. Es necesario dejar a un lado a los trabajadores del sector tradicional que, aunque se hayan separado por importantes diferencias económicas, tienen en común el sufrir la explotación indirectamente, situándose en el mismo sector desfavorecido: sea, por un lado, el semiproletariado de artesanos y comerciantes medios, condenados a los beneficios reducidos e inestables por la debilidad de su capital, que les encadena a la clientela más pobre y que les prohíbe toda tentativa de racionalización y, por otro lado, una *burguesía* más o menos antigua que invierte sus beneficios en empresas comerciales semiracionalizadas o en las filiales bien definidas de la industria tales como la de la alimentación, la del textil y del vestido. Por último, los funcionarios y empleados subalternos y medios de las administraciones públicas y privadas que tienen asegurado un empleo relativamente lucrativo, con todos los privilegios que conlleva, y liberados de los trabajos manuales y de la explotación brutal, esperan la partida de los colonizadores, competidores y modelos no confesados, la restauración de su dignidad y la realización plena de sus ambiciones profesionales: esta *pequeña burguesía*, «soñadora en sus aspiraciones y apasionada de la retórica socialista», cercenada por sus condiciones y por su modo de vida del subproletariado urbano y rural, encerrada en las contradicciones culturales producidas por el efecto de la dominación, está predispuesta a servir de aliada a la nueva burguesía de las grandes administraciones del Estado, cuyo popularismo nacionalista tiene como función asegurar a un poder político (y por ello, económico) nacido de una «revolución parcial», el apoyo de los subproletarios de las ciudades y de los campesinos proletarizados, que la inseguridad y la incoherencia de sus condiciones de vida condenan a la impaciencia mágica y a las utopías milenaristas, más que a las reivindicaciones coherentes de un proyecto revolucionario.

Bibliografía

Ageron. (1968). *Les Algériens musulmans et la France*, 1871-1919, París.
Amin. (1966). *L'économie du Zagreb*, París.
Bernard y Lacroix. (1906). *Évolution du nomadisme.*
Berque (J.) (1938). *Études d'histoire rurale maghrébine*, Tánger.
— *Les Arabes.* (1959). París.
Birot y Dresch. (1955). *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, París.
Bourdieu. (1963).*Travail et travailleurs en Algérie*, 2ª parte, París.
— (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra.
Bourdieu, Sayad. (1964). *Le déracinement*, París.
Capot-Rey. (1953). *Le Sahara français*, París.
Chouraqui. (1952). *Les Juifs d'Afrique du Nord*, París.
Depont et Copolani. (1897). *Les confréries religieuses musulmanes.*
Dermenghem. (1954). *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Argel.
Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja*, Argel, 1918 a 1927.
— (1948). *Coutumes, institutions, croyances des Musulmans d'Algérie.* Argel, 2ª ed.
Despois. (1949). *L'Afrique du Nord*, París.
Doutte. (1909). *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Argel.
Emerit. (1951). *L'Algérie de l'époque d'Abd el-Kader*, Argel.
ESNA, *Cahiers nord-africains*, París.
Fichier de documentation berbère, Fort-National.
Gaudefroiy-Demombynes. (1946). *Les institutions musulmanes*, París, 3ª ed.
Gaudry. (1929). *La femme chaouïa de l'Aurès*, París.
Gautier. (1937). *Le passé de l'Afrique du Nord*, París.
— (1931). *Mœurs et coutumes des Musulmans*, París.
Goichon. (1927). *La vie feminine au Mzab*, París.
Hanoteau y Letourneux. (1873). *La Kabyle et les coutumes kabyles*, París, 3 vol.
Isnard. (1948). *La réorganisation de la propriété rurale dans la Mitidja.*

— (1951-1954). *La vigne en Algérie*, Gap.
— Vigne et structures socials en Algérie. (1959). *Diogène*, septiembre.
Julien. (1952). *L'Afrique du Nord en marche*, París.
Lacoste (C.). (1960). *Bibliographie ethnologie de la Grande-Kabylie*, París.
Lacoste, Nouschi, Prenant. (1960). *L'Algérie, passé et présent*, París.
Larcher. (1957). *Traité élémentaire de législation algérienne*, Argel.
Marçais (G.). (1913). *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle.*
Masqueray. (1886). *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie.*
Maunier. (1930). *Mélanges de sociologie nord-africaine*, París.
— (1935). *Coutumes algériennes*, París.
Mercier. (1922). *La civilisation urbaine au Mzab*, Argel.
Millito. (1911). *L'association agricole chez les Musulmans du Maghreb.*
— (1932). Les institutions kabyles, *Revue d'études islamiques.*
Nouschi. (1961). *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919. Essai d'histoire économique et sociale.* París.
— (1962). *La naissance du nationalisme algérien*, París.
Rahmani. (1936). *Coutumes du cap Aokas*, Argel.
Revue africaine. (1958). Argel, v. Tables.
Tableaux de l'économie algérienne. (1958). Statistique générale de l'Algérie.
Tillion. (1957). Dans l'Aurès, *Annales*, julio-septiembre.
— (1938). Les sociétés berbères de l'Aurès meridional, *África.*
Yacono. (1953). *Les bureaux arabes*, París.
— (1955). *La colonisation des plaines du Chéliff*, Alger.
— (1956). L'Algérie depuis 1830 (guide bibliographique), *Revue africaine.*